

Héctor Cuevas Arenas

REDES SOCIALES Y CULTURA POLÍTICA EN LOS PUEBLOS DE INDIOS DE ANTIOQUIA (1680-1810):

ENTRE LO VERTICAL Y LO HORIZONTAL



USC
UNIVERSIDAD
SANTIAGO
DE CALI

EDITORIAL

**Cita este libro:**

Cuevas Arenas, H. (2025). *Redes sociales y cultura política en los pueblos de indios de Antioquia (1680-1810): Entre lo vertical y lo horizontal*. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

Palabras Claves / Keywords:

Redes sociales, clientelismo, cultura política, indígenas, colonia.

Social networks, patronage, political culture, indigenous peoples, colony.

Contenido relacionado:

<https://investigaciones.usc.edu.co/>

REDES SOCIALES Y CULTURA POLÍTICA EN LOS PUEBLOS DE INDIOS DE ANTIOQUIA (1680-1810):

ENTRE LO VERTICAL Y LO HORIZONTAL

Héctor Cuevas Arenas

Autor



EDITORIAL

Redes sociales y cultura política en los pueblos de indios de Antioquia (1610-1810) /Entre lo vertical y lo horizontal /Héctor Manuel Cuevas Arenas, [Editor Científico]- Cali: Universidad Santiago de Cali, Sello Editorial. 2025.

158 páginas: gráficos; 24 cm

Incluye Índice

ISBN Impreso: 978-628-7770-83-6 **ISBN Digital:** 978-628-7770-85-0 1.

Las redes verticales 2. Las redes horizontales como expresiones de cultura política. 1.Héctor Manuel Cuevas Arenas 2. Sociología. 3.Universidad Santiago de Cali. Facultad Derecho.

SCDD 301.2 Ed. 23

CO-CaUSC

IHMH/ 2025



**Redes Sociales y Cultura Política en los Pueblos de Indios de Antioquia
(1680-1810): entre lo Vertical y lo Horizontal**

© Universidad Santiago de Cali.

©Autor: Héctor Cuevas Arenas

Edición 100 ejemplares.

Cali, Colombia-2025.

Fondo Editorial

University Press Team

Carlos Andrés Pérez Galindo

Rector

Anisbed Naranjo Rojas

Directora General de Investigaciones

Comité Editorial

Editorial Board

Anisbed Naranjo Rojas

Jonathan Pelegrín Ramírez

Adriana Correa Bermúdez

Doris Lilia Andrade Agudelo

Florencio Arias Coronel

Odín Ávila Rojas

Yovany Ospina Nieto

Milton Orlando Sarria Paja

Proceso de arbitraje doble ciego:

“Double blind” peer-review.

Recepción/Submission:

Noviembre (November) de 2025.

Evaluación de contenidos/

Peer-review outcome:

Junio (June) de 2025.

Correcciones de autor/

Improved version submission:

Junio (June) de 2025.

Aprobación/Acceptance:

Julio (July) de 2025.



La editorial de la Universidad Santiago de Cali se adhiere a la filosofía de acceso abierto. Este libro está licenciado bajo los términos de la Atribución 4.0 de Creative Commons (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), que permite el uso, el intercambio, adaptación, distribución y reproducción en cualquier medio o formato, siempre y cuando se dé crédito al autor o autores originales y a la fuente <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

AGRADECIMIENTOS

Acknowledgements

Agradezco principalmente a Natalia Silva Prada por su acompañamiento y comentarios que fueron hechos en su debido momento. También a Carlos Espinosa Fernández de Córdoba por sus sugerencias, así como los profesores Yoer Javier Castaño Pareja y Jhon James Cardona Ramírez. De la misma forma, agradezco a los pares anónimos que evaluaron y contribuyeron a mejorar este texto, así como a la Editorial de la Universidad Santiago de Cali, su comité editorial y al equipo de la DGI que permitió llevar a buen término esta edición.

"A mi madre... qué le podría ofrecer,
si ya me lo ha dado todo."

RESUMEN

Abstract

El objetivo de este libro es la exploración, reconstrucción y análisis de los hechos sociales y políticos relacionados con las redes verticales y horizontales en las que estuvieron involucrados los indígenas de la provincia de Antioquia entre 1680 y 1810. Estas redes son entendidas aquí como expresiones de una cultura política monárquica y de una vida social que combinaba espacios y prácticas jerárquicas con otros más cotidianos y relativamente paritarios. En el marco teórico que originó este trabajo se vinculan conceptos de las ciencias sociales y de las humanidades como capital social, capital simbólico, clientelismo, cultura política, economía del don, hegemonía, pacto de vasallaje, entre otros, que se consideraron pertinentes y que se volvieron operativos como categorías de investigación con una metodología cualitativa, exploratoria y descriptiva respecto a la documentación consultada en diversos archivos de las ciudades de Bogotá, Medellín, Marinilla y Rionegro. Los aportes principales del trabajo se resumen en que la cultura política de esa época articulaba las redes sociales verticales y horizontales a nociones y valores que reproducían cotidianamente y en los pleitos judiciales, tales como la lealtad, la autoridad, el clientelismo, el paternalismo, la solidaridad, la caridad y casuismo jurídico en el marco de una economía del don y de reproducción de capitales sociales y simbólicos.

CONTENIDO

Content

Resumen 7

Introducción..... 11

Capítulo I:

Las redes verticales 45

1680-1750: consolidación de cabildos y de poblamientos 49

1750-1779: movilización de capitales sociales y verticalidad contra agentes lesivos 60

El periodo turbulento de 1779-1783 en los pueblos de indios de la provincia de Antioquia 73

1784-1810: una mayor cantidad de denuncias de clientelas y afectaciones.. 77

Capítulo II:

Las redes horizontales como expresiones de cultura política 95

Expresiones de cultura política y redes horizontales entre 1680-1750 96

1750-1779: un contexto de dinamismos 104

Rebeliones y tensiones entre 1779-1783 111

Fiestas, cotidianidades y conflictos entre 1784-1810..... 117

Conclusiones 135

Fuentes Consultadas 143

Fuentes Primarias..... 143

Archivos..... 143

Fuentes Publicadas	143
Fuentes secundarias y terciarias	144
Acerca del autor.....	155
Pares evaluadores	157

INTRODUCCIÓN

Introduction

Este estudio se dedica a explorar, reconstruir y analizar los hechos sociales relacionados con las redes sociales, tanto verticales como horizontales, de los indígenas¹ en la provincia de Antioquia durante el período 1680-1810. Lo vertical se entiende a partir de las asimetrías sociales, donde se manifiestan fenómenos como el clientelismo y el intercambio desigual de bienes, favores y servicios. Lo horizontal, en cambio, se refiere a relaciones caracterizadas por una mayor cercanía social, enmarcadas en redes de parentesco, vecindad y solidaridad entre personas que interactúan de forma más cotidiana. Estas redes son entendidas como expresiones de una cultura política monárquica y de una vida social que combinaba espacios y prácticas jerárquicas con otros más cotidianos y relativamente paritarios. La investigación se enfoca en la cultura política y las expresiones sociales, marcando una diferencia metodológica con el análisis tradicional de redes sociales,² ya que el interés aquí no es cuantitativo ni se centra en la

¹ A lo largo de este libro, se va a priorizar el uso del término “indio” y sus derivados para describir las experiencias y discursos que dejaron los actores de la época en los documentos que tramitaron. Si bien, es un término simplista, colonizador y con una carga peyorativa, fue asumido activamente por los individuos y familias de la clasificación social que es protagonista de esta investigación. Para el periodo de estudio, ya no se identificaban con etnónimos diferenciados como yamecías, aburraes, y otros, sino desde su reconocimiento social y jurídico como “indio o india de tal pueblo”, o a lo sumo, como indios “yanaconas”, “forasteros” o “criollos”. Por cuestiones de estilo y redacción, cuando se considere necesario, se usarán como sinónimos términos como “indígena”, “natural” entre otros. Para ampliar sobre las dimensiones políticas y sociales de estos actores, se pueden consultar a Cunill (2011).

² El análisis de las redes sociales o ARS es una tendencia académica y una metodología que se ocupa de las relaciones concretas, las configuraciones de nodos relacionales y las estrategias de los actores involucrados en las redes estudiadas, al indagar por expresiones de capital social, reciprocidad, confianza y normas sociales involucradas. Se basa en la teoría de redes y utiliza herramientas matemáticas y estadísticas para analizar cómo las relaciones entre individuos, grupos o instituciones influyen en sus comportamientos y en la dinámica del sistema social en general (Rodríguez, 2013, 103-116).

creación de grafos y esquemas de relaciones específicas en términos espaciales y temporales. En lugar de ello, se busca interrelacionar aspectos culturales del orden social con un análisis de las tendencias de algunas prácticas sociales y políticas a lo largo de un periodo de 130 años. Esta aproximación es más cualitativa y exploratoria, y presenta desafíos adicionales frente al análisis de redes sociales, que suele ser más casuístico y basado en datos e indagaciones documentales más específicas y limitadas en el tiempo. Este enfoque permite captar las sutilezas de la vida social indígena en Antioquia, ofreciendo una perspectiva enriquecida sobre cómo estas redes influían y se integraban en el contexto cultural y político de la época.

Se parte del tema de la cultura política y de su correlación con las relaciones sociales, al considerarse que el poder se puede entender desde los valores, las actitudes y discursos que dan sentido a las prácticas sociales y políticas en contextos tanto cotidianos, como excepcionales y de conflicto (Cuevas Arenas, 2020, pp.139-143). El poder y las jerarquías sociales se reproducen tanto en los documentos como en las dinámicas habituales, y más en contextos que no separaban ni especializaban discursivamente los ámbitos políticos, sociales y culturales, tal como se desarrolla en la actualidad. Esto lleva a indagar por cómo la política y la diferenciación social también se entienden por fuera de las dinámicas formales cuyas expresiones son los documentos, especialmente los judiciales.

Respecto a lo anterior, se acude al llamado que hacen los historiadores sociales del Derecho especializados en el periodo colonial, o mejor, “monárquico”³, al estar dispuestos a entender los contextos sociales y

³ Se escribe este término en cursiva al haber un debate interesante a la terminología sobre el periodo comprendido entre la llegada de los europeos a América en los siglos XV y XVI y las independencias, que han cuestionado la nomenclatura de colonial originada en la experiencia republicana del siglo XIX. Al respecto, se pueden consultar los textos de Lempérière (2009), Carrillo y Vanegas (2009) y Ortega (2011). Para concluir al respecto, al ser un estudio sobre cultura política y sociedad, se va a preferir el término “monárquico” en dinámicas sobre el poder y “cuerpo político” al desarrollar aspectos sociales. Para una ampliación de esta nomenclatura y de sus impli-

culturales que dan sentido al mundo sociopolítico y de sus discursos, ya que el Derecho y sus formalidades constituía solo una parte del universo jurídico, interconectado con la moral, la familia y las jerarquías sociales. En un mundo lleno de relaciones, parentescos y afinidades, la justicia se integraba en la configuración de comunidades y relaciones sociales. Esto requiere ir más allá del discurso tradicional sobre las fuentes del Derecho, buscando en su lugar la vida jurídica informal u oral, el cual no representaba un orden jurídico distinto al de la monarquía, sino que lo fortalecía, a diferencia del presente donde la norma está estandarizada y no dialoga (excepto en contextos particulares de grupos étnicos) con lo consuetudinario y la oralidad (Hespanha, 1989, pp.363-364; Hespanha, 1993, pp. 17-21, 151-152, 326; Pietschmann, 2000, pp.122-125).

La movilización de afinidades y de intereses se hacía por medio de redes y relaciones que conformaban repertorios políticos en el afrontamiento de conflictos, que muchas veces dejaban rastros documentales (Dueñas, 2010, pp. 12-14) y que expresaban nociones jerárquicas, clientelistas y patriarcales sobre el orden social: el cuerpo político se veía como una gran clientela encabezada por Dios, secundada por el rey como su lugarteniente, quien tenía el papel dispensador de favores, reciprocidades, protecciones y reconocimientos a sus vasallos de distintas calidades sociales.⁴ Cada una de ellas asumía obligaciones distintas, pero complementarias, en una simbiosis que justificaba las diferencias entre los nobles,⁵ quienes ocupaban una posición superior tanto en lo social como

caciones temporales y espaciales se puede consultar Cuevas Arenas (2020, pp.16-18).

⁴ Se usa el término de “calidad social” para dar cuenta de la clasificación dinámica que se le daba a las gentes en el periodo, en virtud del reconocimiento de sus antepasados, de sus hábitos y expresiones culturales, de sus actividades y oficios, y como último criterio, el fenotipo. Se pueden consultar al respecto los aportes de Garrido (1999), Hering Torres (2011) y Rappaport (2018).

⁵ A lo largo de este texto, a las élites de origen español se les denominará “nobles”, ya que en los documentos consultados en los distintos archivos históricos se presentaban como tales o como “españoles”, así sus familias llevaran generaciones viviendo

en lo moral, respecto al resto de la población. Su rol consistía en respaldar a la monarquía y sus oficiales, junto a la Iglesia católica, en la vigilancia de los comportamientos inapropiados y en la promoción de las buenas costumbres a nivel local. Estas labores se otorgaban como reconocimiento a los méritos, servicios y prácticas de sus linajes, así como a su capacidad para mediar con otros actores relevantes. Los pobres, desde su lugar subordinado, vivían sin gozar del reconocimiento positivo de sus linajes, al desempeñar oficios manuales y por tener su origen en gentes mezcladas, muchas veces, sin la legitimidad del matrimonio. A los indios se les reconocía el haber sido los primeros habitantes de estos territorios y el haber aceptado la vida en policía⁶ y la religión católica, pero siempre con un papel subordinado y con la tacha de ser posibles idólatras.

Este panorama social se complementaba con los esclavos, cuyo estatus ubicado entre la persona dependiente, digna del mensaje de salvación y de caridad, y la mercancía, daba mayor complejidad a lo aquí descrito. En estas diferenciaciones sociales, se reproducían dinámicas alrededor del clientelismo como expresiones que integraban actores a redes y relaciones asimétricas para desenvolver su cotidianidad y vivir en una relación de integración entre desiguales, así como de exclusión (Lockhart, 1990).

Investigar el clientelismo y su relación con las estructuraciones sociales y políticas aporta en el entendimiento de un fenómeno social que aún está vigente y que se ha adaptado a dinámicas institucionales y modernas, como el Estado nación. El reconstruir los lazos que vinculan a las personas de manera asimétrica permite preguntar sobre la naturaleza de las relaciones, de sus intercambios y de sus dinámicas en el marco de intereses, necesidades y expectativas. Esto

en las Indias occidentales. Sinónimos de la época para estas gentes también fueron “vecinos de calidad reconocida”, “sujetos distinguidos” y “personas ilustres”.

⁶ “Vivir en policía” significaba vivir según los ideales de cristiandad y civilización, bajo la tutela de autoridades, lejos de los pecados y delitos, y de la idolatría.

también permite analizar qué, cómo y para qué desarrollaban dichos intercambios y en qué beneficiaban a las partes comprometidas.

Sin embargo, como plantea Stern (1999), las dimensiones verticales de la vida social se entrelazaban con otras de carácter más horizontal, cuyas solidaridades, afinidades y formas de gestionar los conflictos seguían dinámicas que, aunque dialogaban de manera desigual con lo jerárquico, también lo complementaban. Un ejemplo de esta intersección es cómo los varones indios soportaban o confrontaban, según el caso, las expresiones del patriarcalismo de sus superiores, como una forma de autoafirmación y de reconocimiento frente a sus iguales. También este autor explicó dicho cruce de lo vertical y lo horizontal con las diferencias de género y las expresiones de poder masculino público y privado en entornos cotidianos. Desde los aportes que plantea este investigador se puede cuestionar la imagen unidireccional que plantean los documentos al describir dinámicas sociales y políticas, además de complementar a partir del patriarcalismo y los valores cristianos, por ejemplo, del orden de la caridad, a las relaciones políticas que se reproducían en el cuerpo político y en la vida cotidiana. La incorporación de estas preguntas permite comprender la agencia de los subalternos en contextos donde los órdenes políticos parecen incuestionables. Sin embargo, nociones como el “pacto patriarcal disputado”, propuesto por Stern, ayudan a entender cómo indígenas y mujeres ejercían su agencia en sociedades altamente estratificadas y marcadas por la diferenciación social basada en los linajes, lo que aporta significativamente en este trabajo. Dicho pacto consistía en un conjunto de valores, creencias y prácticas en el que hombres y mujeres compartían ciertos principios que definían los roles de género y de posición social, influyendo en sus comportamientos, responsabilidades económicas, vida sexual y las expectativas sociales sobre lo que significaba “ser hombre” y “ser mujer”. Así, los hombres tenían la responsabilidad de proteger a sus esposas, familias y personas socialmente dependientes, ofreciendo

un buen trato y siendo ejemplos a seguir, mientras que las mujeres debían ser obedientes y recatadas, y a su vez, encargarse del cuidado de la unidad familiar. Dichas nociones se reproducían desde y hacia los indios en los discursos políticos y sociales, en la forma de paternalismo y la caridad como elementos patriarcales del poder y de la distinción social, como de la administración de justicia. También incorporan las diferencias de género en el análisis de tales temas, lo cual ha sido poco estudiado desde el análisis político en la historiografía colonial, exceptuando al mismo Stern (1999) y Van Deusen (2007), por ejemplo.

Estudiar la cultura política, el clientelismo y las redes verticales, junto con las dimensiones horizontales de la vida social, contribuye a entender cómo circulan los discursos sociales y políticos, y cómo son apropiados por agentes subordinados dentro de marcos culturales específicos y diferenciados. Este enfoque también permite analizar los mecanismos de reproducción social de la diferencia, así como la participación de los subalternos en la vida política local y cotidiana. De este modo, se cuestiona la visión institucionalista de la política en un imperio tan vasto y complejo, cuyo éxito y permanencia en el tiempo solo pueden comprenderse si se incorporan sus dimensiones cotidianas. La agencia social india no se puede comprender sin la alteridad que generaba en el marco de la diferenciación social, a la par de las dinámicas de carácter más horizontal.

En la línea de lo planteado por Ávila Rojas (2021), las redes indígenas en Antioquia pueden analizarse como espacios en los que se disputaba la centralidad política del colonizado. Más allá de la subordinación formal al orden monárquico, estos entramados sociales y jurídicos revelan intentos de autonomía y formas de resistencia que, aunque limitadas, desbordaban el marco de las jerarquías coloniales.

Para vincular la anterior problemática al contexto específico que se plantea abordar, es necesario hacer distintas delimitaciones: el

periodo de 1680 a 1810 puede considerarse como la segunda mitad de la presencia española en Las Indias Occidentales, y en el caso específico, en Antioquia. Esta provincia fue minera y a partir de 1680 vivió un segundo ciclo aurífero después de un periodo de crisis económica que comenzó a manifestarse en la segunda y tercera década del siglo XVII (Colmenares, 1989; Correa, 2008). Este segundo ciclo minero transformó el patrón de poblamiento de la provincia, que pasó de concentrarse en tierras cálidas —con una temperatura media anual superior a los 23 °C y ubicadas por debajo de los 1.000 m s. n. m., a orillas del río Cauca— hacia zonas templadas y frías de la Cordillera Central. Este desplazamiento respondió al aprovechamiento de las posibilidades agrícolas que ofrecían estos nuevos espacios, los cuales complementaron las formas de ocupación territorial establecidas en periodos anteriores.⁷ Estos procesos originaron y consolidaron nuevos pueblos de indios, específicamente La Estrella, El Peñol y San Antonio de Pereira, que se formaron por migraciones de naturales de diversas regiones, especialmente las ciudades de Anserma, en la gobernación de Popayán, el Nuevo Reino y el valle del río Cauca, logrando un grado de autonomía respecto a sus encomenderos (Cuevas y Castañeda, 2019, pp. 146-147), que complementaron los pueblos que se organizaron en la visita de 1614-1616 encabezada por el Oidor Francisco Herrera Campuzano (Montoya y González, 2010).

La encomienda en la provincia de Antioquia como organización política y económica fue endeble y problemática a comparación de otras regiones de la Audiencia de Santafé y posterior Virreinato de la Nueva Granada: los grupos sometidos no desarrollaron una organización social tan compleja que permitiera su usufructo laboral y no tenían una densidad demográfica comparable a las del altiplano cundiboyacense o la provincia de los pastos. Los grupos de la provincia de Antioquia por lo general se les podían clasificar como cacicazgos

⁷ Unas compilaciones que aportan bastante para entender las dinámicas del poblamiento y del territorio son las encabezadas por Jorge Orlando Melo (1987) y la de Ana Catalina Reyes y Juan David Montoya Guzmán (2007).

simples y sociedades aldeanas (Rodríguez, 1992) y hubo periodos de confrontación, así como estrategias de huida a espacios como las provincias del Chocó y otras, que le dieron a Antioquia un carácter de provincia fronteriza en buena parte de los siglos XVI y XVII (Montoya y González, 2010). Las encomiendas de esta región fueron resultado de las guerras, de las migraciones voluntarias en involuntarias y de las mezclas de distintos grupos étnicos, como se registra en la visita de 1614-1616 (Montoya y González, 2010, pp. 61, 111-116). Los pueblos encomendados fueron más frutos de las discontinuidades que de las continuidades con lo prehispánico y de la miscegenación con otras poblaciones que venían desde diferentes ciudades y provincias, como las de Anserma, Popayán y el Nuevo Reino (Cuevas y Castañeda, 2019).

El inicio del segundo ciclo minero en la provincia, a partir de 1680, coincidió con el declive más pronunciado de las encomiendas. Entre 1614 y 1616, el oidor Francisco de Herrera Campuzano señalaba que los encomenderos aún ejercían una notable influencia en la vida económica y cotidiana de los indígenas (2010); sin embargo, para la visita realizada en 1670-1671 por Francisco de Montoya y Salazar (2007), dicha influencia ya se mostraba atenuada. Sin embargo, estas injerencias y las mediaciones de agentes de la Corona y de la iglesia católica marcaron una serie de discursos y prácticas de poder que acompañaron a los pueblos indígenas y sus conflictos hasta la década de 1740, cuando todas las encomiendas pasaron finalmente a manos de la Corona. Así se configura un primer subperiodo de estudio, de 1680 hasta comienzos de la década de 1750, donde la presencia de estos agentes y actores, frente a los contextos de reconfiguración territorial y comunitaria, marcaron unos usos y expresiones de cultura política menos litigante que en periodos posteriores. Este primer periodo, por tales características, justifica un estudio aparte y que concuerda con lo planteado por Cuevas Arenas para el valle del río Cauca en la misma época (2020).

Desde la década de 1740 la provincia empezó a tener un mayor crecimiento poblacional y económico (Patiño, 2011, pp. 15-24) que significó una mayor presión para pueblos de indios como Sopetrán y San Antonio de Pereira, lo que originó proyectos de traslado con su consecuente tensión, ya que la extinción y mudanza de dichos resguardos hacia Buriticá y El Peñol,⁸ afectarían el panorama de los pueblos de la provincia y los debilitaría como corporaciones susceptibles a otros planes de ese orden. Esto obligó a los indios de tales regiones a movilizar sus capitales sociales y políticos, acompañados de estrategias jurídicas, para afrontar tal desafío con éxito, ya que no se extinguió ni agregó ningún pueblo. De la misma forma, desde la década de 1750 se empezaron a implementar los estancos de aguardiente y tabaco, que afectaron economías familiares en la región, así como otras manifestaciones de las reformas borbónicas. Estos procesos estimularon la movilización más explícita y activa de redes verticales y horizontales entre 1750-1779, que también coinciden en buena medida con lo planteado por Cuevas (2020) como un periodo diferenciado.

Desde 1779 se ubica un levantamiento contra la autoridad y los estanqueros de tabaco en el pueblo de Sabaletas, en la villa de Arma, contra el monopolio del tabaco, y en 1781 y 1782 hubo rebeliones en Sopetrán contra el estanco del aguardiente y por los cobros de los tributos en El Tabacal, en el resguardo de Buriticá. Así mismo, en San Antonio de Pereira en 1783 hubo un alzamiento contra el corregidor por abusos de autoridad y fiscales.⁹ Estos conflictos generaron expresiones de violencia cuando se agotaron los mecanismos que en periodos anteriores funcionaron para contener las tensiones, y que obligan a tener una consideración especial en términos de estudio en una periodización sobre las redes sociales en contextos extremos.

⁸ AHA, Indios, legajo 8290.

⁹ AHA, Criminal caja B 59 legajo 1770 1780 documento número 9 (Sabaletas, 1779). BNC, Raros y manuscritos, tomos 371, 372, 378, 386 (Sopetrán y Buriticá, 1781-1782). AGN, Colonia, Caciques e indios leg 46 documento 1 (Pereira, 1783).

Luego de esos momentos contenciosos y a la vuelta de una aparente normalidad, entre 1784-1810 se justifica otra periodización dada por las fuentes primarias: aumentaron los casos judiciales y, con ello, las denuncias y expresiones sobre las redes de todo tipo. Posiblemente por causa de las Reformas borbónicas aumentaron la vigilancia, el control y el ejercicio judicial, sin quererse aquí afirmar que haya elevado la criminalidad. También la provincia vivió una expansión demográfica que la hizo pasar de tener 58.052 habitantes en 1778, a 106.950 en 1808 (Tovar et al., 1994, pp. 112, 120) que también podría haber influido en la mayor conflictividad y aumento de la capacidad de denuncia, debido a que otros mecanismos más informales para la resolución de disputas fueron sobrepasados por la práctica duplicación de pobladores de la jurisdicción en tan corto tiempo. Adicionalmente, los casos relativos a la vida cotidiana y las diferencias de género aumentaron en relación a periodos anteriores, lo que muestra posiblemente un cambio en la naturaleza de las relaciones sociales y políticas en este periodo final. No sobra decir que en 1810 se cierra este trabajo debido a los procesos de independencias y el cambio disruptivo que ocasionó en las relaciones entre gobernantes y gobernados, más que en las dinámicas sociales tradicionales.

Las reformas borbónicas, como proceso histórico y objeto de una extensa problematización historiográfica, representan un nodo clave que influyó en las dinámicas descritas a lo largo de este trabajo, especialmente a partir de la década de 1740. Aunque existe un consenso limitado sobre su definición, se puede afirmar que estas transformaciones de la Corona española hacia sus vasallos se manifestaron en cambios territoriales, administrativos y económicos (Kuethe y Andrien, 2018; Di Falco, 2018). Más específicamente, para los indígenas, estos cambios afectaron su autonomía local, el reconocimiento de sus autoridades, sus recursos, sus obligaciones laborales y la administración de justicia. No obstante, también supusieron procesos de apropiación activa de las nuevas formas de

gobierno, de creatividad y adaptación a los nuevos requerimientos de la Corona, tal como destacan Serulnikov (2006), Yannakakis (2013), Cunill (2012), Herzog (2013) y Premo (2017). En este contexto, la agencia política y social indígena se fortaleció para enfrentar los desafíos impuestos por el nuevo entorno, que incluso contempló proyectos de extinción y traslado de pueblos en la década de 1750, y de manera más marginal, aunque igualmente infructuosa, en las décadas siguientes.

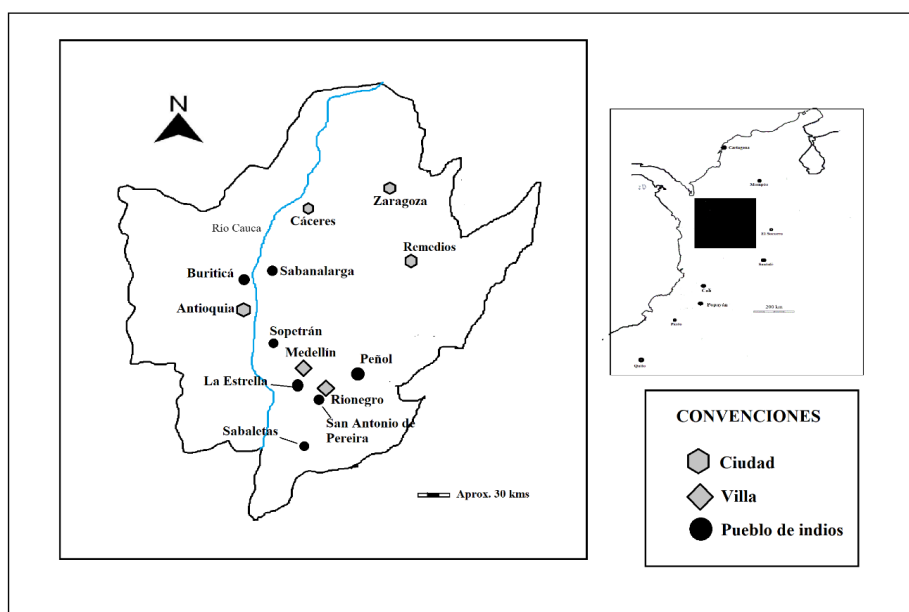
Para cerrar la delimitación del periodo general que abarca este trabajo, estudiar estas prácticas y su relación con el universo cultural del poder pretende dar cuenta de la manera en que los indios de la provincia, especialmente los más hispanizados, a pesar de su subalternidad, fueron agentes activos de sus relaciones sociales y políticas. Entender las relaciones verticales y horizontales como procesos históricos, con sus permanencias, interrupciones y cambios progresivos, permiten hacer más compleja la visión sobre estos actores y su capacidad de gestionar los desafíos de su entorno. Una aproximación historiográfica de 130 años cuestiona la simplicidad de los fenómenos aquí abordados.

No se debe olvidar que la provincia de Antioquia fue un espacio fluctuante en términos jurisdiccionales: Antioquia se separó jurisdiccionalmente de Popayán en 1569 y se consolidó como entidad administrativa en 1584 (Montoya y González, 2010, pp. 16-17). A lo largo del tiempo, su territorio experimentó importantes variaciones: en el siglo XVIII, las villas de Guamocó y Ayapel fueron incorporadas a la gobernación de Cartagena, en 1747 se le agregó la ciudad de Remedios, con su pueblo de El Peñol y en 1756 se le añadió la jurisdicción de Arma con sus pueblos de indios de Sabaletas y San Antonio de Pereira, además del valle y población de Rionegro, espacio que en 1787 acabó siendo la cabecera de la villa a la que pertenecía (Lenis, 2007, pp. 121-127). En 1776 se organizó el pueblo de Cañasgordas con grupos

conocidos genéricamente como “chocoes”, quienes estaban recién incorporados a la monarquía. Para dar cuenta de la espacialidad trabajada, se presenta el siguiente mapa que ubica los pueblos de indios existentes a mediados del siglo XVIII en la provincia:

Mapa 1

Pueblos de indios de la provincia de Antioquia a mediados del siglo XVIII



Fuente: Cuevas y Giraldo, 2023, p.3.

Como generalidades de los indios de la provincia de Antioquia, según la bibliografía consultada, se puede decir que los grupos étnicos que encontraron los españoles en el siglo XVI se podían clasificar como cacicazgos simples en su mayoría, acompañados de algunos compuestos, con una variedad de familias lingüísticas y culturales (Trimborn, 2005 [1949]; Duque y Espinosa, 1994; Rodríguez, 2005). Estos colectivos se transformaron radicalmente con las etnogénesis y los cambios de territorialidades surgidos durante lo que

tradicionalmente se llama “Conquista”, ya fuera desde la integración a encomiendas y su propuesta de vida en policía o resistiendo a tal integración. Los grupos que no se vincularon a la Corona española le dieron un carácter de frontera a la provincia, especialmente en la vertiente de la Cordillera Occidental que mira hacia el valle del río Atrato, con una circulación de poblaciones que aún en el siglo XVIII seguía activa en espacios marginales, como la que generó el pueblo de Cañasgordas en las décadas de 1770 y 1780. Sin embargo, los mayores desafíos que daban los grupos étnicos para los españoles se vivieron en los siglos XVI y XVII en la provincia.

Este trabajo se concentra en los indios hispanizados que resultaron de las migraciones y rupturas culturales, al igual que las territoriales, que habitaron los pueblos de indios organizados por la mencionada visita de Herrera Campuzano en 1614-1616 (Sopetrán, San Jerónimo, Buriticá)¹⁰ y los fundados por forasteros de regiones ya hispanizadas en la segunda mitad del mismo siglo (La Estrella, San Antonio de Pereira y El Peñol). Estos colectivos fueron el resultado de la fusión de etnias locales de la provincia con migrantes de otros espacios, que se articularon al catolicismo y al idioma español, para vivir a la manera que les era prescrita y por las posibilidades que ese modo de vida les brindaba (Cuevas y Castañeda, 2019). En este estudio se van a excluir los grupos que circulaban entre las provincias del Chocó y de Antioquia y que fueron “rebeldes” ante la Corona, debido a que tuvieron otra experiencia, más limitada y con otros horizontes, de contacto con lo europeo, al no aceptar la supremacía de la Monarquía, y que justifican otros trabajos aparte. De la misma forma, se va a excluir de este estudio a los habitantes del pueblo de Cañasgordas, debido a la reciente incorporación a la monarquía de sus habitantes,

¹⁰ Sabanalarga fue el resultado del desplazamiento en las décadas de 1620 y 1630 de pueblos fundados en dicha visita de Herrera Campuzano, que se llamaban Arate y Ormaná que fracasaron como poblados (Montoya y González, 2010, pp. 148-151), lo cual puede ubicarse como consecuencias indirectas de la visita de 1614-1616. El pueblo de Sabaletas de Arma posiblemente se configuró en la segunda mitad del siglo XVI con población indígena trasladada de la ciudad de Anserma, como un tambo o posada entre Arma y la provincia de Antioquia (Arroyave, 1955, pp. 371-372).

lo que obliga a dejarlos por fuera de la caracterización de indígenas hispanizados y con siglos de interacción y adaptación a los referentes hegemónicos católicos y de vasallaje.

Los colectivos que aquí se estudian, aceptaron desde los siglos XVI y XVII la hegemonía política y social de los españoles, y más en una época donde se había desestructurado los cacicazgos y otras formas de mediación más autónomas por parte de las comunidades y más apegadas a la cultura política hegemónica de la época. Estas poblaciones eran las sujetas a autoridades locales, que vivían en resguardos, cuyos varones debían pagar el tributo como símbolo de sometimiento a la Corona y la fe que daba la iglesia católica, y que inicialmente, hasta la década de 1740, estaban encomendados a algún miembro prestante de los españoles, además de que estaban cobijados por una protección especial, que a la luz de hoy se puede calificar de paternalista, pero jerarquizadora y que los ubicaba en una minoría social y legal.

Respecto a los pueblos de indios, estos fueron organizados, como en buena parte de la jurisdicción de la Audiencia de Santafé y la zona norte de Popayán, desde el siglo XVI mediante la separación espacial respecto a los españoles. Posteriormente, en la primera mitad del siglo XVII, las visitas respondieron a cambios demográficos y sociales, buscando además asegurar el acceso a la justicia y a la religión para los naturales (Pita Pico, 2022, pp. 59-60). Con la visita de Herrera Campuzano, se agruparon colectivos con distintas identidades étnicas que previamente habían sido movilizados por decisión propia o por la de sus encomenderos. Esta reorganización tenía como objetivo materializar el proyecto de vida en “policía” y facilitar la cristianización, mediante la consolidación de un núcleo poblado articulado alrededor de un templo, una plaza, viviendas, tierras de labor, pastos y montes, elementos fundamentales para garantizar la subsistencia, el trabajo para los españoles y el cumplimiento de las obligaciones tributarias (Montoya y González, 2010). Desde

estos espacios, los pueblos indígenas contaban con una autonomía limitada en la gestión de sus recursos y de la justicia, encabezada por los cabildos locales. A estas tierras se les denominaba también “resguardos”, al igual que en gran parte de la Audiencia de Santafé. El aparente éxito de esta forma de poblamiento y de corporación se evidenció con las fundaciones de los pueblos fundados por forasteros sin la mediación de ninguna autoridad de la Audiencia en la segunda mitad del siglo XVII. Lo hicieron por medio de sus curas doctrineros o con el aval de los autoridades de las villas y ciudades en donde vivían (Cuevas y Castañeda, 2019, pp. 146-147).

Los indios de la provincia de Antioquia fueron la mayoría de los pobladores de sus resguardos, según las numeraciones, censos o padrones de la época (Tovar et al, 1994, pp. 103-212), a excepción del pueblo de Sopetrán que estaba habitado por 900 o 1000 habitantes de distintas calidades en 1759, frente a 25 indios tributarios y sus familias. Para 1777 se contaron en ese mismo pueblo 2.145 libres, nobles y esclavos acompañados de unos 3644 indios de ambos sexos y diferentes edades.¹¹ Pareciera que San Antonio de Pereira, por su cercanía a Rionegro (a menos de una legua de camino), era un espacio donde circulaban muchos mestizos, mulatos, esclavos y españoles, pero en los mencionados conteos, la mayoría de la población era registrada como india para aquellos momentos. A pesar de constituir la mayor parte de la población en sus pueblos, no lo eran para el total de la provincia, al no representar más del 6,2% de la población total de la jurisdicción según los censos del último cuarto del siglo XVIII (Tovar et al, 1994, pp. 103-212).

Para ubicar demográficamente los pueblos de indios y sus habitantes de tal clasificación social, se presenta la siguiente tabla que sintetiza algunos datos al respecto. Cabe recordar el carácter fragmentario y

¹¹ Archivo Histórico de Antioquia (AHA) Medellín-Colombia, “Salida de los libres de Sopetrán,” Antioquia, 1759, Tierras, legajo 4356, folios 146-147v. “Padrón de Sopetrán”, Sopetrán, 1777. AHA, Padrones, legajo 6550.

heterogéneo de las fuentes consultadas, ya que se generaron en un periodo donde los criterios estadísticos no estaban bien establecidos.

Tabla 1.

Datos de población total indígena en los pueblos de indios de la provincia de Antioquia durante el siglo XVIII y comienzos del XIX

Pueblo	Inicios del siglo XVIII	1777	1808	Fuentes
Sopetrán	118 (1711)	364	449	(AHA, 6549; Tovar et al, 1994, pp. 103-104;
San Jerónimo	49 (1711)	extinto ¹²		AHA, 6549)
Buriticá	106 (1722)	368	629	(AHA, 6348; Tovar et al, 1994, pp. 103-104; “Relación de 1808” en: Historia de Antioquia. Medellín: Universidad de Antioquia, 1993, pp. 12-80.)
Sabanalarga	382 (1711)	547	820	(AHA, 6549; Tovar et al, 1994, pp. 103-104, “Relación de 1808” en: Historia de Antioquia. Medellín: Universidad de Antioquia, 1993, pp. 12-80.)
La Estrella	36 (1707)	228	620	(AHA doc. 6437; Tovar et al, 1994, pp. 103-104; “Relación de 1808” en: Historia de Antioquia. Medellín: Universidad de Antioquia, 1993, pp. 12-80.)

¹² Posiblemente sus habitantes se mudaron a Sopetrán durante la primera mitad del siglo XVIII. No se ha ubicado la formalización de la extinción o traslado del pueblo en los archivos consultados.

Pueblo	Inicios del siglo XVIII	1777	1808	Fuentes
San Antonio de Pereira	83 (1707)	400	519	(AHA doc. 6437; Tovar et al, 1994, pp. 103-104; “Relación de 1808” en: Historia de Antioquia. Medellín: Universidad de Antioquia, 1993, pp. 12-80.)
El Peñol	165 (1707)	696	822	(AHA doc. 6437; Tovar et al, 1994, pp. 103-104; “Relación de 1808” en: Historia de Antioquia. Medellín: Universidad de Antioquia, 1993, pp. 12-80.)
Sabaletas	110 (1729)	116	76	(Archivo Central del Cauca, signatura 3402; Tovar et al, 1994, pp. 103-104; “Relación de 1808” en: Historia de Antioquia. Medellín: Universidad de Antioquia, 1993, pp. 12-80.)

Escoger a estos vasallos de la Corona española implica entender sus redes sociales como expresiones de su organización y dinámicas internas, a la vez que da cuenta de sus relaciones de poder, de autoridad, legitimidad y de agencia política. El análisis de las relaciones verticales permite comprender cómo se consolidaban y mantenían las estructuras de liderazgo y control, así como las formas en que los pueblos indígenas negociaban y resistían las imposiciones externas.

Por otro lado, las redes sociales horizontales proporcionan una perspectiva sobre las formas de interacción y de solidaridad dentro de las comunidades indígenas. Estas redes ilustran los mecanismos de colaboración y apoyo mutuo que facilitaban la cohesión social y el funcionamiento de las estructuras comunitarias. En el contexto del siglo XVIII, un periodo de intensas transformaciones y presiones

externas, comprender estas redes horizontales es esencial para captar cómo los pueblos indígenas mantenían y adaptaban sus formas tradicionales de organización y resistencia.

Además, el estudio historiográfico de estas redes permite una interpretación más compleja de la cultura política indígena al considerar no sólo los eventos y estructuras visibles, sino también las prácticas cotidianas y las dinámicas internas que influían en la vida política y social. Las redes sociales verticales y horizontales representan dos dimensiones complementarias de la cultura política que, juntas, ofrecen una visión compleja de cómo los pueblos indígenas se organizaban, resistían y negociaban su lugar en un contexto histórico de cambio y presión, tanto por las reformas de los gobernantes, como de los habitantes libres que buscaban expandirse territorialmente.

La pregunta principal que orienta a este trabajo es ¿De qué manera utilizaron los indígenas de la provincia de Antioquia, entre 1680 y 1810, las redes verticales y horizontales para resolver sus conflictos y gestionar su vida cotidiana, y también como estas redes fueron formas de expresión de su cultura política? De ahí se derivan las siguientes: ¿qué se intercambiaban a través de las redes verticales y el clientelismo?, ¿cómo el clientelismo se relacionaba con la cultura política?, ¿cómo se ejercía la mediación por parte de autoridades, y cómo evaluar su grado de efectividad?, ¿cómo la verticalidad fue una expresión sobre el orden social y político?, ¿cómo se describían las relaciones verticales y cómo estas eran consideradas para los actores involucrados?, ¿había una variabilidad de los conflictos y de las dinámicas si la denunciante o la denunciada era indígena? y ¿cómo operaban las diferencias de calidad social en las redes verticales?

Respecto a las redes sociales horizontales, las preguntas derivadas se presentan a continuación: ¿qué se intercambiaba en las redes horizontales?, ¿cómo se expresaban y movilizaban las solidaridades

horizontales?, ¿la horizontalidad cómo se articulaba a la cultura política y cómo dialogaba con lo vertical en ese mismo sentido?, ¿cuáles eran las percepciones sobre las expresiones y prácticas que generaban las redes horizontales?, ¿cómo operaban las diferencias de calidad social en las redes sociales horizontales?, ¿qué valores pertinentes a la cultura política y al orden social se expresaban en las prácticas generadas por las redes horizontales?, ¿en qué espacios de sociabilidad se expresaban las redes verticales?

Estas preguntas permiten indagar sobre las continuidades, rupturas y cambios progresivos entre los periodos que se explicaron en la justificación, e igualmente permiten desarrollar las categorías que se expondrán a continuación en el marco teórico. Como hipótesis de trabajo se plantea que durante el periodo 1680-1810, los indígenas hispanizados de la provincia de Antioquia desarrollaron y activaron redes sociales verticales y horizontales como estrategias políticas y sociales que les permitieron gestionar su vida cotidiana, resolver conflictos, y participar activamente en el orden monárquico; dichas redes expresaron nociones propias de cultura política, negociadas en un contexto jerárquico, patriarcal y clientelar, pero también permeado por formas de solidaridad y agencia subalterna. A través de las dinámicas involucradas, pudieron desarrollar su capacidad de adaptación, negociación, mediación y resistencia ante ellos mismos, sus vecinos de otras calidades sociales y las autoridades del rey, junto a los representantes de la iglesia. Dichos ejercicios fueron contextualizados y muestran el carácter específico de las relaciones entre gobernantes y gobernados, así como la flexibilidad de sus estrategias para responder a los desafíos de su cotidianidad, e igualmente, a los retos generados por otros agentes. Estas preguntas se insertan con los objetivos de este trabajo, donde lo principal es el análisis de las redes sociales verticales y horizontales en las que se involucraron los indígenas de la provincia de Antioquia durante el periodo de 1680-1810 y cómo estas expresaron sus nociones de cultura

política. En términos específicos, este trabajo aporta en reconstruir los hechos sociales que significaron las redes sociales verticales y horizontales en el espacio, tiempo y actores mencionados, identificar cómo los fenómenos sociales de las redes verticales y horizontales se relacionaron con las nociones de cultura política, y describir las estrategias prácticas y discursivas que usaron los indígenas mencionados en su participación en las redes sociales verticales y horizontales.

Para abordar estas problemáticas en el espacio antioqueño se usará, en primer lugar, el concepto de cultura política ofrecido en el libro “Tras el amparo del rey” como punto de partida para un marco teórico pertinente:

[...] se la entiende como la intersección de discursos y prácticas que dan cuenta de los principios, experiencias y expectativas sobre los órdenes sociales y políticos de unos colectivos articulados entre sí. Ella permite hacer inteligibles los intereses, contradicciones, problemáticas y consensos. Esta dialéctica se da tanto entre los gobernantes y los gobernados —a nivel vertical—, como entre los distintos componentes de un cuerpo social, en planos más horizontales. La cultura política, además, incluye la formalidad aparente e inmóvil de los lenguajes escritos, junto al dinamismo de las relaciones sociales, en una confluencia entre repertorios, prácticas y clasificaciones que tienen vida y vigencia en el conflicto y la cotidianidad (Cuevas, 2020, p. 7).

Esta definición ayuda a ubicar cómo los planos del paternalismo, la necesidad de mediación social y la protección diferenciada, presentes en los discursos y prácticas que reflejaban la cultura política que circulaban alrededor de lo indio, se articulaban con las nociones de distinción social, autoridad, obediencia y lealtad hacia la Monarquía, la Iglesia Católica y el cuerpo social y político. Estos elementos tenían equivalentes en las prácticas sociales que involucraban a los actores en el desarrollo de sus redes verticales y horizontales.

En relación con las redes sociales, como se mencionó anteriormente, este no es un análisis de grafos como el propuesto por Rodríguez

(2013), sino que se aborda desde los aportes de una historia social especializada en la época colonial. En este contexto, se exploran la sociabilidad y las redes parentales, vecinales y de compadrazgo que hacían posible la vida en comunidad (Herzog, 2000, p. 131), más allá de las clasificaciones homogeneizadoras, como las tipologías de grupos sociales o étnicos, a la manera que plantean especialistas en la Edad Moderna como José María Imízcoz (1996; 2009; 2015) y etnohistoriadores como Jacques Poloni-Simard (2000), para poder dar cuenta de la flexibilidad y dinamismo de tales lazos. Estas relaciones podían ser de gran importancia y perdurar en el tiempo, como las parentelas, pero también podían surgir de manera ad hoc o momentánea, como las coaliciones (Guerra, 2000, p. 119).

Estos fenómenos sociales reproducían la idea de familia, de cuerpo, cuyo principal valor era la lealtad en el marco casuístico de dependencias, obediencias y solidaridades esperadas, que se acompañaban de accesos a bienes y servicios en un orden social que reproducía de una u otra manera las prácticas de gobierno.

Las redes sociales podían ser verticales y clientelistas, basándose en la autoridad y el paternalismo, y se cruzaban con otras dinámicas relacionadas con la amistad, la hermandad y la solidaridad entre individuos y grupos. Estas redes incluían tanto la elección sistemática de compadres y patronos, como elementos afectivos o de simple afinidad, pero siempre con la posibilidad de diversificar los lazos y las oportunidades para los dependientes (Armijo, 2020). A pesar de los discursos de las dos repúblicas, la de españoles y la de indios, la cotidianidad agrupaba en las relaciones verticales a patrones y dependientes, ofreciendo, en un mismo espacio, tanto protección como dominación, y de manera asimétrica, bienes, servicios y honores (Imízcoz, 2009, pp. 77-80). Esto lleva a enfocar el análisis de las redes y relaciones en función de los capitales relacionales y sociales, tanto en redes verticales como horizontales, más allá de los

polos antinómicos de dominación y resistencia entre subordinados (Imízcoz, 1996, pp. 36-37).

Se debe distinguir el clientelismo tradicional, el abordado en este trabajo, respecto al moderno: la mediación es más directa y no intervenida por instituciones e instancias propias de una modernidad, al ser los lazos sociales más vívidos y menos abstractos que en el presente (Schoröter, 2010; Agudelo, 2004, pp. 127, Aguirre, 2012, p. 9).

El clientelismo en esta monografía ayuda a entender las redes verticales como estrategias de defensa, de movilización frente a amenazas en contextos sociales y políticos que restringían la participación de sectores subalternos, y como estrategia de gobierno y gobernabilidad por parte de los poderosos.

La horizontalidad de las redes sociales refiere a la cercanía social y económica entre los vinculados. Refiere a una noción donde los flujos e intercambios de bienes y servicios se efectúan entre actores con una relativa homogeneidad y cercanía social y que pueden involucrar al parentesco, la amistad, la vecindad y la calidad social (Cuevas, 2020, pp.146-147). Otros autores califican estas alianzas entre actores que se consideran semejantes entre sí tanto para la reproducción familiar y social, como para enfrentar situaciones concretas (Ferreiro y Sartori, 2019, pp. 36-37), o porque se perciben como compañeros e iguales, lo que implica que no haya un nodo o persona que centralice las relaciones (Dávila y Moraes, 2017, pp. 11, 18). La horizontalidad de las redes sociales aporta en este trabajo las dimensiones más cotidianas del poder local y se cruzan con los aspectos identitarios y de solidaridad que se movilizaban entre los indios y sus aliados mestizos o mulatos para afrontar asuntos cotidianos o conflictivos, en un diálogo de intereses, necesidades y expectativas.

Las redes sociales llevan a la noción de capital social, que según Bourdieu (1980, pp.2-3) es el conjunto de redes, relaciones y conexiones que un individuo tiene en su entorno social. Estas redes facilitan el acceso a recursos y oportunidades, y permiten a las personas obtener beneficios que serían difíciles de alcanzar sólo a través del capital económico o cultural. Es una forma de capital que incrementa el valor individual o colectivo y las posibilidades de realización y reconocimiento dentro de una sociedad. Dado que el principal objetivo de los actores sociales es el reconocimiento, estos también movilizan capitales simbólicos, que son valores esenciales para la reproducción colectiva. Estos capitales se originan a partir de cualidades social y culturalmente valoradas. El capital simbólico hace referencia al prestigio y al reconocimiento social, pero va más allá al influir en otros tipos de capital, basándose en la legitimidad y el honor. De esta manera, contribuye a consolidar y mantener el estatus y la influencia de los actores y colectivos en sus sociedades (Bourdieu, 2004). Valores y capitales simbólicos que podían exhibir los indios y sus asesores en sus argumentaciones jurídicas, como la obediencia, la lealtad y su necesidad de protección como pobres y desvalidos, configuraron estrategias que se articularon y expresaron con la movilización de sus capitales sociales en lo extraordinario de los juicios y lo cotidiano de su gestión diaria.

En relación con lo anterior, otro elemento importante en la estructuración de lazos sociales y políticos es la economía del don, que según Marcel Mauss (2009, pp. 90, 245), es un sistema de intercambio en el que los bienes y servicios se ofrecen sin aparentes expectativas de reciprocidad inmediata, estableciendo relaciones de obligación y solidaridad entre los individuos que operaban entre personas y comunidades para asegurarse recursos, reconocimiento y lealtad. Antonio Hespanha (1993) amplía este concepto con la idea de la economía de la gracia, donde el acto de donar no solo genera obligaciones sino también una estructura de poder y prestigio,

reforzando jerarquías y cohesión social. Permite entender las relaciones políticas y sociales desde el honor, el prestigio y el paternalismo en la distribución de los recursos y servicios (pp.160-162). Ambos enfoques destacan cómo el intercambio de dones y favores puede crear y mantener redes sociales y estructuras de poder a nivel local, regional e imperial desde el reconocimiento asimétrico de los actores involucrados, y que se correlacionan directamente con los capitales sociales, políticos y simbólicos descritos por Bourdieu (1980 y 2004).

La hegemonía, según Jorge Cáceres Riquelme, comprende como los mecanismos de contención, subordinación y modelación de las fuerzas y demandas sociales y políticas con el fin de alinearlas con la monarquía y la religión. Este proceso abarca tanto el consenso como la coerción, estableciendo un equilibrio basado en compromisos recíprocos. En este equilibrio, tanto los dirigentes como los gobernados realizan sacrificios económicos y corporativos para mantener la estabilidad y el orden (Cáceres, 2020, pp. 31). En ese sentido, las redes sociales verticales y horizontales, el gobierno y la justicia en el periodo monárquico se sustentaban en nociones hegemónicas que hacían inteligibles y posibles las argumentaciones, las prácticas, las experiencias y las expectativas de los actores.

En el anterior sentido, otro concepto clave en este contexto es el de “pacto de vasallaje” entre los indígenas y el monarca español. Este pacto incluía varias demandas indígenas, tales como la consideración hacia los más desfavorecidos o miserables,¹³ el cuidado de las familias indias, y la garantía de condiciones adecuadas para el pago de tributos. Además, se requería el amparo de tierras y una protección legal especial, elementos esenciales para la vida en comunidad y

¹³ La miseria, según Caroline Cunill (2011), refería en la época a la aparente incapacidad de valerse por sí mismos, lo que implicaba una minoría legal y una necesidad de protección especial. Era una palabra sin la connotación negativa que tiene actualmente.

la pertenencia a una familia, clientela o localidad. Este acuerdo involucraba la lealtad al rey y sinceridad de la fe y la devoción cristianas junto al cumplido pago de los tributos y la obediencia a las autoridades (Cuevas, 2020). Como afirma Brian Owensby (2011, pp. 79-80), el pacto tributario o de vasallaje tenía elementos ficcionales, al no tener los indios representación directa, pero hacía inteligibles sus demandas y avalaba numerosas demandas en los tribunales. Esta visión desde la cultura política de dicho pacto, permite superar el economicismo planteado por Platt (1982) en el intercambio de impuestos por tierras, autonomía y protección legal específica. Adicionalmente se prefiere el término de “pacto de vasallaje” en vez de “pacto tributario” para expresar los lazos políticos en los términos de los actores de la época y de los rastros documentales que dejaron. Además, de ser un término más adecuado al universo relacional que involucraba clasificaciones sociales, deberes y privilegios políticos, demandas y experiencias de protección diferenciada y, en general, supera lo fiscal y la noción de intercambio de dinero por lealtad.

Otra noción clave dentro de este trabajo es el de “indio” como categoría social y judicial que involucraba los criterios de la “calidad social” y a la caracterización de las poblaciones indígenas de la provincia de Antioquia descritas con anterioridad: clasificaba y otorgaba sentido a los individuos, familias y demás colectivos descendientes de los grupos prehispánicos, quienes gozaban de una consideración especial por ser neófitos de la religión católica y recién integrados a la vida en sociedad, así como por ser descendientes de los primeros habitantes de estas tierras. Esta clasificación se basaba en el pago de tributo, la pertenencia a un pueblo de indios y la autoridad local de sus caciques y gobernadores naturales, o, en el caso antioqueño, del cabildo de su comunidad. Cabe recordar que debajo de esta clasificación, existían otras como la de natural (originario del pueblo) y forastero, tributario, reservado o jubilado del tributo (por servicios a la comunidad, incapacidad laboral o por edad), yanacona, entre otros que se irán desglosando en la marcha de este trabajo.

Finalmente, como categoría emergente de los documentos, se tiene en cuenta el concepto de Steve Stern del pacto patriarcal disputado (1999): las mujeres, aunque no cuestionaban el orden de dominación masculina, empleaban dicho orden para solicitar protección de sus parejas, familiares, vecinos y autoridades. Este proceso se enmarcaba en una reciprocidad entre los roles masculinos, encargados de proveer, proteger y representar a la familia, y el cuidado y la reproducción familiar atribuidos a las mujeres. De manera similar, el discurso que respaldaba las consideraciones hacia los indígenas, su sustento familiar, el tributo y el cumplimiento de sus obligaciones se fundamentaba en un aspecto parental, pero extendido a todas las comunidades indígenas y a sus miembros, independiente de su género.

Ahora, como marco conceptual general y articulación de los conceptos aquí descritos, la cultura política se sustentaba en valores y prácticas hegemónicas que implicaban la movilización de redes sociales y verticales como medios legítimos de expresión y estrategias contenciosas entre los actores, específicamente de los indios, quienes también activaban sus redes horizontales y solidaridades con esos objetivos. En esas dinámicas hegemónicas, y aún más, cotidianas, se involucraban capitales sociales y simbólicos, en el marco de inteligibilidad que daba la economía del don y de la gracia como articuladores de relaciones políticas y de dependencias sociales que daban sentido a la relación con la monarquía, pero a la vez, de redes verticales. Dentro de la verticalidad, operaba en la cotidianidad a nivel femenino el pacto patriarcal disputado, como a nivel de todos los indígenas en aspectos judiciales y colectivos, para reclamar amparo de hombres y autoridades involucradas.

Sobre los indígenas del periodo monárquico en la provincia de Antioquia hay una abundante bibliografía que está reseñada en un balance bibliográfico publicado por el autor de este libro en la Revista Trashumante (Cuevas, 2022), lo cual facilitó la construcción del

contexto de esta investigación, así como el estado del arte. En dicho texto se destaca que hay un cambio de paradigmas historiográficos cuantitativos y económicos sociales que produjeron bibliografía especializada en los años 1970 hasta comienzos del siglo XXI, hacia modelos más de historia cultural y minoritariamente política principalmente desde la década de 2010. Se ha dejado de indagar por las continuidades territoriales y culturales prehispánicas, para abordar lo indígena desde la ruptura, la adaptación y el cambio, en unas concepciones sobre la agencia indígena más activa que en periodos anteriores, cuestionando la victimización de la población nativa en la provincia. Poco se ha estudiado la calidad social como término clave para indagar por las clasificaciones sociales y las alteridades que generaban en los actores (Cuevas, 2022, pp. 241). Tampoco se han abordado los aspectos culturales del poder por fuera de los levantamientos y expresiones violentas de los indígenas en la provincia.

Los periodos que más han llamado la atención para los investigadores han sido la Conquista y el contexto de la visita de Herrera Campuzano de 1614-1616, motivado principalmente por la transcripción de ella que realizaron Montoya y González (2010). Otro eje temporal con significativa producción historiográfica, relatada en el mencionado balance (Cuevas, 2022, pp. 243-244) es el contexto de las reformas borbónicas desde 1750 hasta comienzos del siglo XIX, como lo desarrollaron Ceballos (2011 y 2023), Salgado, específicamente en el levantamiento de Sopetrán en 1781 (2015). En ese sentido, este presente trabajo aporta en la comprensión de periodos poco estudiados por los especialistas, además de investigar una larga temporalidad.

Una reciente tesis de maestría sobre disputas legales entorno a la tierra, elaborado por Castaño Gallego (2024, pp. 82-114) aporta elementos que atañen a la cultura legal y las estrategias que desarrollaron los indios de San Antonio de Pereira para confrontar

la inestabilidad que daba la Corona de sus resguardos en contextos como los proyectos de traslados desde 1755 y pleitos con vecinos a lo largo del siglo XVIII y comienzos del XIX. Explica que los indios de dicho pueblo conocieron las limitaciones de su posesión y supieron que el usufructo les daba alguna garantía ante la autoridad española y los vecinos, aun en el contexto de reformas, desde la lectura que desarrollaron de la normatividad que les amparaba, como las posibilidades de la negociación y la rebelión. Otro novel trabajo es la tesis de maestría de Sebastián Pérez Calle (2025), que se concentra en los pueblos del sur de la jurisdicción de la gobernación de Antioquia y que aborda la complejidad al interior de los habitantes de dichos lugares respecto a lo social y a lo fiscal como elementos de diferenciación. Para dicho autor, los naturales también asumieron estrategias políticas y jurídicas que a la vez que garantizaban sus demandas, legitimaron el sistema de valores implantados, y del mismo modo, lo que denomina como “institucionalidad”. Lo anterior aún en un periodo de profundas reformas como la segunda mitad del siglo XVIII, en el marco de una heterogeneidad de acciones e intenciones que parcialmente se pueden explicar desde la categorización de “indio”.

Finalmente, los textos hechos por el presente autor (Cuevas y Castañeda 2019b; Cuevas y Giraldo, 2023; Cuevas, 2024) se acercan a los planteamientos sobre la necesidad de analizar la cultura política desde horizontes más cotidianos y que involucren una mirada más activa del papel de los indígenas en su agencia histórica. Esto, cuestionando la imagen de victimización de los indígenas en el contexto colonial, al resaltar el papel activo y reproductor de los valores, prácticas y expectativas que generaban las expresiones de cultura política que la misma monarquía y la agencia social de las élites españolas y blancas ejercían. Los naturales hacían uso de categorías como la caridad, la justicia, el honor y la deferencia en el trato entre desiguales, y otras, que se combinaban con las dimensiones del pacto

patriarcal disputado explicado anteriormente, para defender lo que consideraban justo para ellos, sus familias y comunidades.

En otros contextos, al estudiar la cultura política e indígena durante el periodo monárquico, se destaca el trabajo de Natalia Silva Prada (2007). Su investigación sobre lo festivo y lo popular en una insurrección, abordada desde la perspectiva de la cultura política, pone de relieve aspectos cotidianos relacionados con el poder y sus dinámicas. El libro de Marcela Echeverri Muñoz, titulado *Esclavos e indígenas realistas en la Era de la Revolución* (2018), explora el realismo popular en contextos conflictivos, ofreciendo una perspectiva que se aparta de los llamados “discursos ocultos” de James Scott (2000) analizados por otros autores como Salgado (2015) para entender las rebeliones. Esta presente investigación coincide con la visión de Echeverri Muñoz (2018) al no cuestionar la credibilidad y sinceridad de los vasallos indígenas respecto a los horizontes políticos en torno a la Corona, incluso durante las insurrecciones. También es importante el texto de Williams (1997) sobre las rebeliones de Túquerres en 1800 y que tuvo en cuenta el enfoque de género para entender las dinámicas de la insubordinación. Muñoz Arbeláez en “Costumbres en disputa” (2015) plantea un diálogo de la cultura política con la cotidianidad y los cambios culturales en la construcción de hegemonía y autoridad en el altiplano cundiboyacense. Sergio Serulnikov (2006) y Sinclair Thomson (2006) resaltan las utopías adaptativas frente a las crisis de autoridad en la era de insurrecciones andinas, al explorar la cultura política alternativa de los rebeldes y su diálogo con la de las autoridades españolas, lo que puede aportar en la comprensión de las rebeliones de 1779-1783 en la provincia de Antioquia y sus referentes políticos y organizativos. Dichos textos de otros contextos aportan elementos de comparación y discusión frente a los hallazgos de las fuentes primarias, aparte de complementar información pertinente a lo largo de este trabajo.

Finalmente, esta síntesis bibliográfica aporta en un panorama de cambio de paradigmas y preguntas orientadas hacia la pervivencia cultural, la explotación, exterminio y de la revisión estructural de aspectos laborales, hacia aspectos más legales, de gobierno, de agencia social y política en el marco de la negociación, la mediación y la adaptación de los grupos estudiados en el contexto colonial. Se observa que aún falta profundizar en dos aspectos principales. Por un lado, es necesario estudiar la “calidad social” como concepto clave para entender las clasificaciones y alteridades que configuraban las relaciones entre los actores, lo cual ha recibido escasa atención. Por otro, se precisa investigar en mayor profundidad la interacción entre las estrategias legales y la agencia indígena con los discursos hegemónicos, así como la veracidad y credibilidad de sus adaptaciones ante el contexto colonial. Además, se evidencia la necesidad de ampliar el análisis a periodos menos estudiados, como el anterior a las reformas borbónicas, para lograr una visión más completa de la larga temporalidad y la complejidad de la participación indígena en el marco monárquico.

Cabe apuntar que la subordinación indígena es un proceso de larga duración que ha sido abordado y proyectado por autores como Odín Ávila Rojas (2023), Bartolomé Clavero (1994) y otros (Boccaro, 2002; Pérez, 2021), como un continuo proceso de adaptación y resistencia frente a los contextos políticos y las instancias hegemónicas del poder, ya sean monarquías o estados nacionales, que nació desde el siglo XVI. Esto, desde una manera contextualizada y regional que ha redefinido agencias, instituciones y demandas a lo largo del tiempo. Así mismo, como señalan Ávila, Matamoros y Melgarejo (2024), la persistencia colonial se manifiesta en prácticas sociales, jurídicas y culturales que reproducen desigualdades heredadas de la dominación imperial hispánica. Esta perspectiva permite entender que las redes de parentesco, clientelismo y solidaridad entre los indígenas antioqueños no operaban en un vacío, sino en diálogo constante con estructuras coloniales que buscaban disciplinar y

jerarquizar la vida social, que a pesar de las dinámicas de resistencia y de contención, aún marcan conflictos para los pueblos originarios con élites y gobiernos actuales.

La metodología de este trabajo, como ocurre en muchos estudios humanísticos e historiográficos, es cualitativa, con un enfoque exploratorio y descriptivo orientado a la reconstrucción de los hechos sociales objeto de estudio. En cuanto al procedimiento, primero se construyeron las categorías definidas en el marco teórico, complementadas con las preguntas planteadas más adelante en esta presentación. Posteriormente, se realizaron visitas al Archivo Histórico de Antioquia (AHA), la Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), el Archivo Histórico de Rionegro (AHR) y el Archivo Histórico de San José de Marinilla (AHJM), donde se consultaron las bases de datos y se revisaron los documentos pertinentes para la investigación. Cada documento fue fotografiado para su posterior lectura, extracción de citas textuales y organización en fichas documentales con las siguientes columnas: ubicación, fecha, resumen, categorías/temas, nombres y notas. Esta última columna se destinó a información no clasificable en otras categorías o a la vinculación con otros datos relevantes. En el caso del Archivo Histórico de Medellín (AHM) y el Archivo General de la Nación (AGN), se consultaron sus catálogos en línea y se localizaron los documentos en el mismo soporte digital¹⁴, procesándolos del mismo modo que los provenientes de archivos con soporte físico. Se aplicó una lectura indicial de las dinámicas (Ginzburg, 1989, pp. 144-146), lo que permitió integrar detalles dispersos y aparentemente marginales para comprender un universo de hechos sociales y culturales vividos por sectores populares, en su mayoría iletrados.

¹⁴ Archivo Histórico de Medellín (AHM) OPAC <https://patrimoniomedellin.gov.co/programas/ahm/opac/> [consultado de agosto de 2023]. Los del Archivo General de la Nación (AGN) se consultaron en <http://consulta.archivogeneral.gov.co/ConsultaWeb/> [consultados enero- junio de 2023].

Una vez clasificada la información, se organizó cronológicamente respecto a las redes verticales y horizontales, lo que facilitó responder las preguntas problema y redactar el texto con prosa académica. Para fines comparativos, se citarán, cuando sea pertinente, otros aportes del mismo autor en *Tras el amparo del rey* (2020), obra que aborda problemáticas y etapas similares a las tratadas aquí. La principal diferencia radica en que el contexto contencioso de 1779-1783, analizado en este libro, no tuvo lugar en el valle del río Cauca, escenario central de dicha investigación. El contraste permitirá enriquecer el análisis de las experiencias de los indios antioqueños, destacando tanto sus rasgos originales como sus convergencias históricas.

Una reflexión sobre las fuentes primarias consultadas lleva a dos problemáticas: la primera es la mediación de los escribanos y asesores de los indios respecto a la formulación de sus demandas e información. Aunque se observa un sentido de ventriloquía (Burns, 2010), los escribientes y asesores debían atender tanto a las expectativas de los indígenas como a los procedimientos de escritura en los marcos de la literacidad, que eran en gran parte conocidos por estos últimos (Rappaport y Cummins, 2012, pp. 122-123) debido a su experiencia con los procedimientos judiciales derivados de siglos de interacción con la cultura jurídica española. Esto implicaba un proceso de circulación de información entre asesores e indígenas, que, a largo plazo, reforzaba la hegemonía del lenguaje y las prácticas jurídicas monárquicas. Estas, a su vez, reflejaban una analogía del paternalismo, clientelismo y casuismo de la vida cotidiana entre desiguales, intersectándose ocasionalmente con pactos patriarcales disputados y expresiones más horizontales de identidades y cultura política.

En segundo lugar, respecto a las fuentes, se deben explicar las características de las tipologías documentales consultadas. La mayoría son expedientes judiciales que permiten un acercamiento a

comportamientos indebidos, violencias, omisiones y demás hechos que permiten explicitar los valores y dinámicas sociales y políticas en clave cultural. Las denuncias y los procesos judiciales son ventanas a la reconstrucción de los órdenes ideales contrastados con los comportamientos reales y lesivos para los denunciantes. En ello, la cultura política permite hacer legibles e interpretables las demandas y las acciones de los involucrados.

Otras tipologías documentales consultadas fueron los documentos administrativos entre autoridades, tales como consultas entre diferentes instancias del gobierno, conteos fiscales, padrones de población, entre otros. Estos permiten identificar los diálogos y proyectos impulsados por la monarquía y su impacto sobre las comunidades indígenas, así como las respuestas que estas ofrecieron. Conviene recordar que las autoridades indígenas y las españolas locales podían conservar copias de dichos documentos, lo que incrementaba la circulación y la pericia en el manejo de la información, así como de los lenguajes sociales y políticos. No se seleccionaron documentos notariales debido a la ausencia de bases de datos pertinentes y de instrumentos de consulta archivística adecuados. En cambio, se priorizaron tipologías documentales correspondientes a procesos civiles y criminales y a la administración del territorio, por su capacidad para describir valores, nociones y la configuración del cuerpo político en los niveles local, regional e incluso imperial, según la perspectiva de los propios actores.

Aparte de esta amplia introducción, el trabajo tiene un primer capítulo donde se reconstruyen y analizan las redes verticales en las que participaban los indios de la provincia de Antioquia y cómo ellas expresaban nociones de paternalismo, construcción de autoridad y demás fenómenos anteriormente descritos. El segundo capítulo indaga por las relaciones horizontales entre indios, libres de todos los colores vinculados con ellos y demás sectores subordinados para

afrontar los desafíos de la inferioridad social que les era atribuida. Finaliza este trabajo con unas conclusiones y discusiones sobre los aportes de esta monografía. Se escogió el sistema APA para mayor fluidez en el manejo de fuentes secundarias y terciarias. Para las primarias que no han sido transcritas se usan pies de página, por el carácter inédito de la mayoría de ellas y para ofrecer a los interesados las referencias documentales que les permitan consultar los documentos citados. Respecto a estas últimas fuentes de información, se actualizó la ortografía, y en lo posible, se mejoró la redacción y la puntuación, con el objetivo de que los públicos no especializados puedan acceder de una manera más fácil a ellas.

LAS REDES VERTICALES

Vertical Networks

Este capítulo examina el funcionamiento de las redes verticales en la provincia de Antioquia entre finales del siglo XVII y principios del XIX, mostrando cómo las dinámicas clientelares, paternalistas y jerárquicas en las que se desarrollaron los indios de la provincia, estructuraron la vida social, política y judicial. A través de juicios, autos de buen gobierno y pleitos por tierras o prerrogativas, se evidencia que la justicia y las costumbres fueron espacios de negociación en los que actores de distintos rangos (indígenas, encomenderos, curas, corregidores y vecinos) movilizaban capitales sociales y simbólicos en busca de legitimidad, protección y reconocimiento. Más que simples vínculos de dependencia, estas relaciones constituyeron mecanismos de reproducción de jerarquías, al mismo tiempo que permitieron a sectores subalternos ejercer agencia mediante el pacto de vasallaje. Así, lo cotidiano y lo excepcional se entrelazaron en un entramado donde lo jurídico, lo político y lo social se reforzaban mutuamente, revelando la complejidad de una cultura política basada en la reciprocidad, la gracia y la mediación entre agentes desiguales en términos sociales.

El análisis se estructura en cuatro subperiodos que reflejan cambios en los contextos sociales y en los repertorios de acción. Entre 1680 y 1750, se destaca la consolidación de los cabildos de indios como espacios de autoridad local y mediación frente a encomenderos y autoridades provinciales, en un contexto de debilitamiento de las encomiendas. El lapso de 1750 a 1779 estuvo marcado por el impacto de las reformas borbónicas, que intensificaron los conflictos en torno a tierras y traslados de pueblos, llevando a los indígenas a movilizar capitales

simbólicos y a cuestionar a autoridades locales. El período 1779-1783 correspondió a una coyuntura turbulenta de presiones fiscales, estancos y donativos, que detonaron levantamientos y rebeliones locales donde los mecanismos tradicionales de mediación fueron insuficientes. Finalmente, entre 1784 y 1810, las denuncias sobre clientelas y obstrucciones a la justicia se multiplicaron, evidenciando la transformación de las costumbres en un terreno de disputa y la creciente apelación a instancias superiores como el gobernador de la provincia y la Real Audiencia de Santafé.

Las redes verticales desempeñaron un papel crucial en las sociedades tradicionales. Este fenómeno se evidencia en los procesos judiciales, donde se movilizaban capitales sociales y simbólicos, en el sentido definido por Bourdieu (1980, p. 2), que incluían redes de testigos y narrativas construidas para favorecer a una de las partes.¹⁵ Era común desacreditar a los testigos contrarios calificándolos de mentirosos, ignorantes o parcializados. Las denuncias sobre compadrazgos y coaliciones malintencionadas se sustentaban en una imagen moral y jerárquica de individuos, grupos, cualidades y localidades, la cual reproducía jerarquías sociales y políticas e incorporaba nociones paternalistas, clientelares y caritativas. Esta apelación a una imagen ideal de las relaciones sociales en contextos de aparente desorden permitía establecer vínculos entre la cultura política y las prácticas sociales y políticas. Lo cotidiano y lo excepcional interactuaban y se reforzaban mutuamente, sirviendo de marcos tanto para afrontar los desafíos habituales de la convivencia como para encarar los casos extraordinarios de denuncia en los tribunales.

¹⁵ El capital social es el conjunto de recursos y ventajas que se obtienen a través de las redes y relaciones sociales, facilitando el acceso a oportunidades y apoyo; mientras que el capital simbólico consiste en el prestigio, honor y reconocimiento que legitiman la posición y el poder de un individuo dentro de un campo social. Éste se sustenta en valores considerados hegemónicos y necesarios para la reproducción de la comunidad, y que en el caso de los indios en la colonia, los principales eran la obediencia y la humildad, así como hacían sus reclamos desde el valor de la caridad y la justicia, que debían generar los gobernantes y jueces dentro del capital simbólico (Cuevas, 2020, pp. 102-108; 182-190).

Los relatos sobre relaciones clientelares presentes en juicios y autos de buen gobierno revelan los conflictos inherentes a estas sociedades, aunque también muestran que constituían una faceta integrada de la vida social. De este modo, contribuían a consolidar la estructura jerárquica y la reproducción social de las diferencias y reconocimientos entre los distintos grupos, incluso cuando ello implicaba contravenir la ley. Un ejemplo se encuentra en una orden de 1692 del gobernador de la provincia, don Pedro Eusebio Correa, que prohibía a mestizos, mulatos, zambos e indios portar armas, así como a los hacendados apoyarlos en ello para beneficio propio o de sus subordinados, tal como se observa en la siguiente cita textual de dicha disposición:

[...] y que se puedan registrar las casas y ordena que vivan en la villa, así no tengan tierras propias, que se les señalarán. Y que los dueños de haciendas no consientan el porte de armas por esta gente de baja esfera¹⁶

Ese “consentir” el porte de armas implicaba connivencias e intercambios clientelares de favores y reconocimientos entre actores asimétricos, en los que un poderoso avalaba pequeñas transgresiones cometidas por sus subordinados de “baja esfera”. Estas prácticas estaban mediadas por una economía del don que trascendía lo estrictamente económico para reforzar las distancias sociales, al tiempo que las integraba desde la diferencia. Tal dinámica era respaldada por la costumbre social y por las formas de interacción propias de las sociedades tradicionales. Las tradiciones y costumbres se reproducían y se invocaban en los tribunales cuando se percibía su ausencia, cuando se desconocían prácticas o reconocimientos solicitados u otorgados por los actores, o cuando surgía una innovación considerada incómoda para algunos de ellos. Su legitimidad se concebía como patrimonio colectivo y como responsabilidad de las élites y autoridades. En este juego también entraban el obedecimiento y las identidades subalternas, legitimadas a través de prácticas

¹⁶ AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 31, folios 172r-173v.

clientelistas y de subordinación, junto a la conciencia de dependencia directa del monarca como patrón general.¹⁷

Las tradiciones y costumbres constituían un eje vital en la hegemonía de la Corona y se reproducían en las dinámicas clientelistas cotidianas entre patrones y subordinados. Como señala Tamar Herzog, las costumbres no eran ajenas ni paralelas al Derecho —y, por ende, al orden de la vida social—, sino que formaban parte de él como una fuente normativa capaz de equilibrar dinámicas en sintonía con agentes y contextos. Por ello debían respetarse, siempre que se ajustaran o fueran compatibles con lo cristiano. Además, gozaban de amplia aceptación social por su apertura a cambios y reacomodos entre los actores (Herzog, 2024, pp. 159-160, 163-164).

Teniendo en cuenta lo anterior, en relación con la reproducción de las jerarquías y clasificaciones sociales, se destaca la categoría de “indio”, con la subordinación que esta implicaba. Dicha condición operaba a través de mediaciones ante las autoridades de diverso tipo, en las representaciones elaboradas por los propios indígenas y en los veredictos judiciales, con el fin de hacer valer sus reclamos sobre prerrogativas, autonomías y tierras, en el marco de una relación de sumisión a cambio de protección, en un cuerpo político que articulaba costumbres y casuismos. En este contexto, el pacto de vasallaje o tributario los definía como actores sociales y como litigantes, dentro de una imagen de funcionalidad que encubría los múltiples arreglos —formales e informales— que daban sentido a sus cotidianidades (Cuevas Arenas, 2020). Este pacto, además de ser versátil y dinámico,

¹⁷ Queja sobre las elecciones en Sopetrán, 1707 (AHA, documento 330, folios 80-81). Impugnación sobre el nombramiento del Gobernador de Antioquia a favor de Miguel Jerónimo Graciano en Buriticá, 1720. AHA, documento 493, folio 404-404v. En estas denuncias, el acto de pedir respetar las tradiciones se involucraba con la sumisión al rey. En un proceso criminal por heridas entre el minero don Carlos de Piedrahita con algunos indios de Buriticá entre 1772-1773, el primero cuestionó que los indios, al haber cometido delitos, fueron desleales al rey y a Dios, y por lo tanto, no gozar de la indulgencia paternal de ser considerados neófitos y miserables ante la justicia. AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 19, folios 251-253v.

no solo delimitaba sujetos, sino que también establecía papeles y expectativas respecto de las autoridades, funcionando como un marco para comprender las relaciones con los demás miembros de las localidades y de los cuerpos políticos, además que:

El pacto tributario fue histórico, con una dinámica en la que entraban en juego las tradiciones, los contextos, las contingencias de cada momento y las acciones de los agentes, quienes creaban y recreaban los repertorios políticos y sociales en la cotidianidad y en los tribunales (Cuevas Arenas, 2020, p. 302).

En ese sentido diacrónico, se van a describir a continuación las dinámicas clientelistas en el marco de las eventualidades del contexto regional en los subperiodos explicados en la introducción. Ello, para dar cuenta del carácter dinámico, contingente y dialógico de esta expresión de cultura política por parte de los actores involucrados, así como su relación con otros fenómenos relacionados con la subordinación, las jerarquías sociales y las estrategias de movilización de capitales sociales y simbólicos.

1680-1750: consolidación de cabildos y de poblamientos

Como se explicó en la introducción de este libro, este subperiodo de estudio coincide con el declive de las encomiendas como forma de control de la mano de obra indígena. Este proceso estuvo acompañado por la desestructuración de las identidades étnicas preexistentes, en favor de identidades locales e hispanizadas. Dicho cambio restó importancia a los cargos de autoridad hereditarios en las comunidades indígenas, en beneficio de los cabildos electivos y de renovación anual en los pueblos. Si bien existían gobernadores en cada pueblo de indios, todo indica que este cargo, al menos durante estas seis décadas, no era mayoritariamente hereditario. Por ello, un elemento constante e importante en la vida de estas localidades, como forma de organización comunal y territorial, fue la consolidación de los cabildos indígenas.

Por otro lado, las referencias documentales no evidencian una injerencia significativa de los encomenderos en la vida pública de sus encomendados: no se registran denuncias contra ellos, ni se describen documentalmente mediaciones de su parte a favor o en contra de los indígenas, como sí ocurría, por ejemplo, en el valle del río Cauca, según Cuevas Arenas (2020, pp. 147-157). Asimismo, el mayor interés documental relacionado con los encomenderos en la provincia de Antioquia parece haber estado motivado más por el beneficio y prestigio social que implicaba obtener una encomienda, como símbolo de distinción y estatus político, que por un control efectivo sobre las poblaciones de indios naturales y forasteros.¹⁸ Además, desde 1720 existían órdenes que disponían que, al morir los encomenderos, las encomiendas debían incorporarse bajo la tutela directa de la Corona.¹⁹

Dentro de este panorama de consolidación corporativa de los pueblos de indios, e imbricado en las redes verticales, la construcción de la autoridad local india se sustentaba en las cualidades morales de los miembros del cabildo y en el respeto a las tradiciones. Estos elementos servían como base para impugnar elecciones de cabildos indios y de gobernadores cuando se consideraba que desestructuraban los equilibrios preexistentes de cada poblado, los cuales dependían de la estabilidad de las facciones y de sus vínculos con los gobernadores de la provincia. Un ejemplo de ello se encuentra en 1707, cuando Andrés de Parías, indio natural de Sopetrán, y Cipriano Ramírez,

¹⁸ Por ejemplo, AHA, documento 284 “sobre las encomiendas de los indios de Sabanalarga, Sopetrán y san Lorenzo de Aburrá ganada por doña María del Toro Zapata.” (1680). Documento 723 (1678). “sobre las encomiendas de indios de Fernando de Urdinola”. Documento 725 “Real cédula que anula la encomienda de indios que se habían dado a Fernando del Toro Zapata (1681). Documento 728 “Autos y documentos sobre la encomienda de indios de don Domingo Rodríguez (1681). Documento 743 “Autos de la encomienda de indios que fue de don José de Lezcano, y declarada vacante (1680)”. Documento 765 “A Juan de Usquiano se le deroga la confirmación que pedía de una encomienda que le había dado el gobernador de la provincia (1690).” documento 771 “el capitán don Francisco de Villa Hidalgo pide la encomienda de los indios de Sabanalarga por haber vacado a doña Ana María del Toro y Zapata (1709)”.

¹⁹ AHA, documento 77.

forastero, solicitaron que se ratificara su elección como alcalde ordinario y alcalde de la Santa Hermandad respectivamente de dicho pueblo, y que, al mismo tiempo, se anulara la elección posterior realizada en un segundo cabildo, en la que otros indios habían sido designados en los mismos cargos. El alegato se fundamentaba en que Parías, aunque jubilado (es decir, relevado del pago de tributos), era considerado apto por sus cualidades morales; mientras que Ramírez, pese a ser deudor de tributos, contaba con el respaldo del corregidor, quien se comprometía a asumir la deuda en atención a su buen comportamiento. En contraste, se señalaba que los elegidos en el segundo cabildo mantenían conexiones en la ciudad de Antioquia que podían influir de manera negativa en las elecciones locales. Adicionalmente, justificaban que “el hacer dos cabildos para elegir dos tandas de oficios no es costumbre en ninguna parte de estos reinos”.²⁰ Otro caso similar se presentó en 1720 en Buriticá, cuando Francisco Albino, miembro del cabildo local, denunció que el gobernador de la provincia, don José de Yarza, había nombrado previamente a Miguel Jerónimo Graciano, vulnerando la limitada autonomía del pueblo. El problema no radicaba tanto en el nombramiento hecho, sino en los malos pareceres que este generaba, pues desestabilizaba los equilibrios sustentados en las cualidades morales de las autoridades y en el respeto a los acuerdos y tradiciones que regulaban las relaciones entre los poderes locales:

[...] de su propia autoridad, sin con ocurrencia y consentimiento de los naturales, nombró por administrador y gobernador del pueblo a Miguel Gerónimo Graciano, indio de adverso genio y mal inclinado y aún que representaron sus defectos y pidieron se eligiere al que legítimamente le tocaba, no hubo lugar de manera que ha estado y está ejerciendo el empleo: contra la voluntad de los naturales, experimentando estos pobres continuos agravios y [ilegible] nacido de su inquieto natural y odio”.²¹

²⁰ AHA, documento 330, folios 80-81 (Sopetrán, 1707).

²¹ AHA, documento 493, folio 404-404v (Buriticá, 1720).

La interacción entre la vida social y política, estructurada en jerarquías y compromisos, se reflejaba en cómo se entrelazaban con los acuerdos informales y las lealtades. Estos vínculos facilitaban tanto los objetivos individuales como los colectivos a través de redes verticales. El honor, la protección y el acceso a recursos, redes y servicios, mediados tanto por intereses personales como comunitarios, configuraban las dinámicas de lealtades y jerarquías sociales a través de facciones. Estas resultaban fundamentales para comprender la vida local y regional, y se complementaban con los espacios proporcionados por los tribunales, que eran espacios concebidos para garantizar el consenso, la paz y el bien común, así como los reconocimientos debidos a los distintos actores. La acción ocurrida en Buriticá fue una manifestación de intereses particulares, según la denuncia, Graciano era considerado negativamente por el resto del pueblo. Esta acción fue impugnada por una real provisión emitida a solicitud de la facción encabezada por Francisco Albino, indio principal del pueblo, quien, alegando desequilibrios e irrespetos a la autonomía y costumbres locales, así como incapacidad moral, promovió la elección de otros miembros de la comunidad.²²

De manera distinta al ejemplo anterior, los indios del naciente cabildo de La Estrella, motivados por el bienestar colectivo, lograron en 1685 apelar a la protección real para obtener autonomía local y tierras. Para ello establecieron conexiones con encomenderos, curas, procuradores, contadores y gobernadores, quienes tramitaron su solicitud de forma expedita y favorable, cuando pidieron el reconocimiento de su poblado, donde asumieron el discurso de constituir pueblos para tener una vida en policía, la cual redundaba en acceso a tierras y protección diferenciada, así como beneficio para el resto de la villa de Medellín y la provincia:

[...] que en esta villa y su jurisdicción habitamos hasta veinte [indios], sin las familias de indios para con las que pagamos requisitos a su Majestad y

²² AHA, documento 493 (Buriticá, 1720).

vivimos de agregados, y sin los amparos que se nos conceden por privilegios y repetidos mandatos y encargos del católico y piadoso celo del rey [...] no tenemos parte segura donde hacer habitación y labranza para poder pagar nuestros requintos y acudir al sustento de nuestras familias, ni tampoco la frecuencia de congregación para los santos sacramentos y que nuestros hijos sean doctrinados e instruidos a la santa fe católica[...] molestados por unos y otros dueños de tierras y descarriados en poder trabajar con el seguro de que sea permanente nuestro trabajo y que lo gocen nuestros hijos[...].²³

Como apelaron a la protección del rey, a su compromiso como vasallos y católicos, y responsables de sus familias, además de identificarse como víctimas de su situación, los indios que fundaron La Estrella explicitaron capitales simbólicos dados por la miseria, la pobreza y su obediencia como estrategias para reproducir e insertarse en el orden social, a la vez que debieron tener el acompañamiento de las autoridades y de nobles a los que les conviniera dicha fundación para que tuviera eco en el cabildo de Medellín. En este sentido, afirmó el procurador general de dicha villa, articulando las necesidades de los indios al bienestar colectivo:

[...] que es bien común de esta república en que se haga dicho pueblo por causa de no tener ninguno de los naturales de esta villa ni su jurisdicción, por lo cual se carece de todo aquello en que los indios se ejercitan y de ello resulta mucha carestía y falta de mantenimiento.²⁴

Una comunidad de españoles requería el suministro y el trabajo manual de los indígenas, incluso si esto se mencionaba de manera retórica. Esto era similar a lo que ocurría en otros lugares donde las poblaciones de indios naturales y encomendados no podían proporcionar suficiente apoyo material y laboral al resto de la sociedad, debido a la amplia presencia de migrantes y anaconas forasteros que cuestionaban las jerarquías tradicionales de organización territorial. Este contexto formó un campo de experiencias moldeado por las dinámicas de la Conquista, y estas

²³ Fundación de la Estrella con el aval del gobernador de Antioquia y el Procurador de Medellín, Revista Distritos #16, p. 25.

²⁴ Fundación de la Estrella con el aval del gobernador de Antioquia y el Procurador de Medellín, Revista Distritos #16, p. 25.

prácticas seguían siendo relevantes en la segunda mitad del siglo XVII, al igual que la retórica de las encomiendas, las mitas y demás prestaciones de servicios entre una república de indios hacia la de españoles.

En estos dos últimos ejemplos, los indios expresaron la utilidad de su articulación en una economía de favores y reconocimientos respecto a personajes más poderosos y explicitaron con ello la construcción de su capital social y la apelación a los capitales simbólicos de obediencia, humildad y bienestar colectivo. Las solicitudes ante la justicia y el gobierno se movían bajo la expectativa de una economía del don enmarcada en el pacto de vasallaje.

La mediación ante autoridades y poderosos servía para lograr acciones favorables, pero encerraba más a los individuos dentro de la economía de la gracia, del honor y reconocimiento de capitales simbólicos. Esto le sirvió al indio Miguel Guillén en Sopetrán para no ir a la cárcel en 1738, por tener en su propiedad las alhajas de la virgen de la localidad, resultado de un hurto en el templo. Los testigos, en su mayoría españoles locales, dieron opiniones favorables que superaron la declaración contradictoria del acusado, quien fue absuelto por su “sencillez y torpeza” al declarar. Incluso, Guillén logró que no se le cobrara el costo del proceso y que no fuera desterrado, como si le ocurrió a Francisca Lescano, una anciana implicada en el caso, junto a un esclavo del cura del pueblo.²⁵

Conexiones y capitales simbólicos entraban en el campo de la justicia, y a su vez, en cuestiones más cotidianas y aparentemente no tan conflictivas, además de configurar obligaciones que a veces eran avaladas por las autoridades dentro de su criterio y conveniencia. Por ejemplo, los libres de apellido Aldana ubicados en Sopetrán, en la década de 1720 fueron contados como indios con el aval del cura, a pesar de lo fraudulento del caso, ya que con ello los miembros de dicha

²⁵ AHA, criminal, caja B55, legajo 1700-1760, documento 18.

familia ganaban acceso a tierras, y el doctrinero, más estipendios y recursos. Según la descripción que hizo Mateo Ramírez, esposo de una descendiente de la matriarca Juliana de Aldana, contó que:

Digo que Juliana de Aldana, bisabuela de mi mujer, siendo libre se casó con un indio matriculado [en el pueblo] y éste por hacer que sus hijos tendrían derecho a las tierras de la pertenencia de su pueblo, siempre que se ofrecía hacer matrícula los señores gobernadores, los incluía en ellas como tributarios [...] por querer como ha dicho el marido de esta cautivar y pensionar a su prole, así por la ambición al derecho de tierras, como por su riguroso natural, que dicen tenía la dicha Juliana su mujer, consintió que su marido matricularse sus hijos [...].²⁶

El mismo caso fue descrito con algunos detalles por el testigo don Pedro de Alzate:

Y la dicha Juliana, mujer que fue de Juan Sisquiarco, indio tributario, le consta al que declara que viniendo un señor gobernador a hacer la matrícula, le dijo su marido que la matriculaba, para que tuviera ella y sus hijos derecho a las tierras, y que le dijo que como siendo libre la quería cautivar que no lo hiciese tal, y que le dijo su marido que haría lo que le pareciese, y que con efecto la matriculó, y por tener mal natural, desde aquel tiempo no hizo diligencia para su libertad, porque su marido no la castigara. Y el que declara dice también que a muchas personas ancianas oyó que la dicha Juliana y sus hijos estaban matriculados de mala fe por ser la dicha mestiza y libre, como lo fueron todos sus hermanos, y le consta al que declara que Mateo Galeano, hermano de madre de la dicha Juliana, fue llamado a la lista que hizo el señor gobernador Monforte y fue con su espada y daga, y sabe también que Pedro su hermano de la referida Juliana, lo desterraron de este pueblo por vivir en mal estado, que si fuera indio no lo desterrarían [...].²⁷

Como se observa en la descripción anterior, el reconocimiento local estaba atravesado por los arreglos que pudo hacer Juan Sisquiarco para disponer de la clasificación social de sus hijos y de su parentela por parte de su esposa, más allá del mal natural “genio” de él o de ella. Cabe notar que tanto el hecho de tener espada y daga como privilegio

²⁶ AGN, tributos, legajo 18, documento 30, folio 876-876v. El registro está tomado en 1771, pero hacía referencia a hechos sucedidos unos 50 años antes hasta ese presente.

²⁷ AGN, Tributos, legajo 18, documento 30, folio 878-878v.

de distinción social, tenía también para los indios la consideración de no ser desterrados de sus pueblos como un privilegio condescendiente con su condición de inferioridad social. El reconocimiento de los linajes estaba atravesado por símbolos exteriores, como la vestimenta, así como por documentos cuando se requerían, demostrando una conciencia en el tiempo de sus privilegios familiares como vasallos.

Otro caso, fue el arreglo que hizo Don Antonio de Zapata con los indios de Sopetrán en 1639 para usar las tierras de Ísima y devolverlas cuando aumentara la cantidad de tributarios, que fue refutado en 1732 en un litigio contra los descendientes del noble. Sin embargo, en dichas tierras había indios, como dan cuenta la presencia de familias de “sisquiarcos, gorriones²⁸ y congotes”, que posiblemente entraban en la esfera de Don Juan Manuel de la Serna y Molina, quien era su encomendero, y por lo tanto, un personaje con alta ascendencia y capacidad de mediación entre distintas esferas sociales.²⁹ El acceso a los mercados sería beneficioso para todos los involucrados: unos como intermediarios y otros como trabajadores o pequeños transportistas. Esto se da en una economía basada en relaciones personales y recomendaciones mutuas entre individuos. Prueba de eso fue la intensa migración de indios en el occidente de la Nueva Granada, como se ha visto en este trabajo y en otros (Córdoba, 2002; Cuevas, 2012; 2020), donde los indígenas migrantes se articularon a las redes clientelares que significaron las encomiendas y las ampliaron geográficamente en beneficio mutuo, pero asimétrico: al salir de sus pueblos de origen, podían ubicarse en localidades con proyección económica y social, mientras que los encomenderos podrían ampliar su esfera de influencia o simplemente gozar de los tributos de sus encomendados.

Algunos testamentos de indígenas muestran su capital político y social al relacionarse con personas de diferentes estatus, desmitificando la

²⁸ Posiblemente eran indios de Roldanillo, en jurisdicción de la ciudad de Cali.

²⁹ AHA, documento 4024, folios 92-102.

idea de que vivían en mundos aislados, sin relacionarse con otros individuos y familias de diferentes calidades sociales: debían a algunos españoles y otros debían a los indios; también libres de todos los colores estaban involucrados en negocios con los testadores.³⁰ Respecto a otros indios del común, las evidencias no son tan claras, pero permiten hablar de ese mecanismo de relación en menor escala, al menos por el monto de sus deudas.

El paternalismo que se podía expresar en las redes clientelares y en las demandas de justicia, se destacaba en dinámicas como la encomienda, según señala Cuevas Arenas y Castañeda (2019), al proporcionar mediación y acceso a recursos y servicios a cambio de prestaciones y lealtades, lo que podía resultar en situaciones tanto conflictivas como beneficiosas. Imízcoz (2009) destaca al respecto estas dos interpretaciones del paternalismo: como una relación de abuso o como un sistema de beneficio mutuo. Las relaciones clientelares permitían tanto la cercanía, la protección y el beneficio compartido, como también los abusos y las violencias. Sin embargo, como ya se ha mencionado no se han ubicado denuncias en contra de encomenderos en el periodo, posiblemente por la mediación que ejercían estos personajes y las coacciones que esto involucraba, lo que contrasta con periodos posteriores respecto a curas, corregidores y demás personas.

Desde la organización de vínculos y rutinas cotidianas con la economía del don y de la gracia (Mauss, 2009; Hespanha, 1993), los indígenas, ya sea como individuos, familias o comunidades, procuraban mejorar sus vidas sin comprometer las dinámicas políticas impuestas y aparentemente inamovibles. La economía del don se expresa en la interrelación de vínculos sociales y prácticas cotidianas, donde el intercambio ritual de regalos, favores y compromisos generaba

³⁰ Testamento y mortuoria de Pedro Mario, indio de Sopetrán, en 1677, AHA, documento 5367. Mortuoria de Pablo Anserma Anacona de la Real Corona y habitante de Sopetrán en 1694, AHA, documento 5368.

obligaciones mutuas entre las partes y reforzaba la cohesión comunitaria, así como sus distinciones sociales. Es ahí, en la parte de las distinciones sociales, donde se entreveraban los hechos políticos de la distribución de “gracias” como expresión de poder y de cómo este articulaba actores sociales asimétricos a través de economías de favores.

En el periodo 1680-1750 las fuentes son escasas respecto a los demás, pero dan cuenta de la articulación de los indígenas a algunos miembros de los cabildos de españoles de la ciudad de Antioquia y de la Villa de Medellín para llevar a cabo sus proyectos de reproducción comunitaria y de autonomía. Para lograr esto, aprovechaban la herramienta del clientelismo, involucrándose en los proyectos de poder de otros grupos para negociar mejores condiciones dentro de los límites de su posición social. La participación de los indígenas en las redes y relaciones verticales evidencia su habilidad para involucrarse en las distintas dinámicas o conflictos entre diversas autoridades o sectores de élite, y revela la capacidad de lectura de las distintas racionalidades en diferentes niveles de administración. En estos contextos, los indígenas actuaron a veces de manera pasiva y otras de formas activas, pero siempre comprendieron las lógicas y los mecanismos de gobierno, así como sus contradicciones (Garrido, 1993, pp. 249-253, 260-262; Serulnikov, 2006).

Las descripciones de relaciones clientelares en los juicios explicitan los aspectos conflictivos que suponen ellas, pero dejan entrever que eran parte aceptada de la vida social, al reforzar la imagen y la práctica jerarquizada en estos colectivos. Las tradiciones y costumbres se reproducían y reclamaban cuando faltaban u operaba una innovación incómoda para algunos, pues su naturalidad y legitimidad se pensaban como patrimonio colectivo y responsabilidad de las élites y autoridades, así como de los vasallos denunciantes. También el obediencia de los subalternos entraba en este juego, especialmente

cuando los denunciantes mencionaban que las facciones que lograban beneficios extraordinarios y desestabilizadores de la comunidad con la ayuda y el nombramiento de individuos por la injerencia de los gobernadores de la provincia, curas y corregidores en los cabildos de indios de Sopetrán y Buriticá.³¹

Las fuentes primarias que se han mencionado hasta aquí refieren al periodo de 1680-1750, dando cuenta de los arreglos formales e informales que desarrollaban verticalmente, los cuales eran evidentes a nivel individual, como la ocultación de los tributos, el acceso a tierras particulares y la evitación de la cárcel, así como en lo colectivo, en el sentido de fundar pueblos y hacer respetar autonomías locales. En Antioquia la mediación de encomenderos, a diferencia del valle del río Cauca (Cuevas, 2020) estuvo menos presente por la mayor agencia dada por los miembros de los cabildos indios. La participación o imbricación en los intereses de las clientelas centradas en élites no fue tan evidente como en el río Cauca arriba, pero sí lo era la articulación a autoridades y curas. El papel de los encomenderos no fue tan determinante, juzgando por las fuentes documentales. Posiblemente tuvieron tanto conflictos como congruencias, pero su importancia no se puede comparar a la del valle del río Cauca para el mismo periodo. Como en esa región, también hubo poca producción documental en los juicios, pero sus temas y denuncias dan cuenta del panorama aquí presentado. Lo colectivo en Antioquia tuvo más peso que en el valle, lo que explica un poco la distancia de los indios respecto a sus encomenderos y la importancia de sus cabildos como mediadores. En ambas regiones no hubo actuaciones de orden preestablecido y las relaciones tenían un matiz de ser centradas en familias o individuos poderosos como medios para hacer favorables las situaciones de subalternidad, más que en la identidad y la clasificación social y jurídica de “indio”. Esto desdibuja lo “indio” como un factor de

³¹ Queja sobre las elecciones en Sopetrán, 1707 (AHA, documento 330, folios 80-81). Impugnación sobre el nombramiento del Gobernador de Antioquia a favor de Miguel Jerónimo Graciano en Buriticá, 1720. AHA, documento 493, folio 404-404v.

homogeneidad o de conciencia en las acciones como un estamento, ellos actuaron según sus conveniencias particulares y el sentido de comunidad que tanto se ha explorado en historiografías de otros espacios se relativiza aquí. Lo “indio” más que un bloque, era en la cotidianidad una idea fragmentaria y más contextual, al contrario de lo que ocurría discursivamente.

1750-1779: movilización de capitales sociales y verticalidad contra agentes lesivos

En el período de 1750-1779 en la provincia de Antioquia, las movilizaciones de capitales sociales se hicieron patentes a través de las denuncias y descalificaciones de parcialidad de testigos, de manera creciente respecto a lo descrito hasta la década de 1740. Este diferente uso del acceso a la justicia, frente a las dinámicas descritas para las décadas anteriores, posiblemente fue motivado por cambios en el contexto regional, donde se empezaron a manifestar los cambios producidos por las reformas borbónicas, con una mayor injerencia en la organización territorial, un cuestionamiento de los privilegios de los indios como vasallos y un esfuerzo racionalizador de la administración de justicia y de la religión. Adicionalmente, los indígenas se apoyaron más en los defensores y alcaldes españoles (ordinarios y pedáneos) que en la etapa anterior. El inicio de este periodo puede situarse en una denuncia por acaparamiento de tierras y desobediencia a las autoridades indígenas y españolas contra el indio Basilio de La Estrella en 1751, presentada por el alcalde ordinario de Medellín, don Mateo Álvarez del Pino, quien contó con el apoyo de los indígenas de dicho pueblo.³² Además, en 1752, se produjo un amparo de minas para los indígenas de El Peñol, otorgado por el alcalde español del Valle de Marinilla, don Nicolás de Rivera, quien no tenía la autoridad para hacerlo y cuya actuación probablemente no se ajustó a la ley, rayando en lo espurio.³³

³² AHA, Criminal, caja B55, legajo 1700 1740, documento 24.

³³ AHA, Criminal, caja B92, legajo 1740 1770, documento 4.

Ya avanzada la década de 1750, algunas denuncias se originaron en el contexto de conflictividad que generó el proyecto de eliminación de los pueblos de Sopetrán y de San Antonio de Pereira, para trasladarlos a Buriticá y a El Peñol, respectivamente. Ese proyecto, impulsado por el Gobernador don José Barón de Chaves desde 1755, significó la ruptura, al menos para la indios de dichos pueblos, de la tierra, protección y el culto diferenciados que daba el pacto de vasallaje. Este proyecto se basaba en una real cédula de 1754 que ordenaba la incorporación de los resguardos con menos de 25 tributarios a otros con mayor población, con el objetivo principal de mejorar la administración de los estipendios. Esta disposición impulsó procesos similares en los actuales departamentos de Cundinamarca, Boyacá y Santander (Bonnett, 2002, p. 207; Pita Pico, 2022, pp. 59-60), y como se observa en este caso, también en Antioquia.

En este contexto contingente, los indígenas y sus asesores recurrieron a desacreditar las redes y relaciones de aquellos agentes que consideraban perjudiciales para la integridad de sus comunidades y territorios. Del mismo modo, cuestionaron la moralidad de estos actores, asociando el ejercicio del poder a los valores cristianos y monárquicos, en consonancia con la condición subordinada de los vasallos indígenas. Esta fue una de las estrategias legales empleadas para contrarrestar los traslados: centraron sus críticas en actores locales, como el doctrinero y sus aliados, sin confrontar directamente a autoridades de mayor jerarquía, como el gobernador de la provincia o la monarquía a la que servían. Esta táctica permitía deslegitimar a enemigos locales sin poner en entredicho la hegemonía de la Corona española.

En este sentido, don Juan Andrés de Zavala, protector de naturales, en representación de los indígenas de Sopetrán, señaló en la demanda presentada en 1756 contra el cura de dicho pueblo José Javier Pérez, que los testigos presentados por este último eran los mismos que el

virrey había comisionado para llevar a cabo el traslado a Buriticá en un proceso paralelo, lo que ponía en entredicho su imparcialidad, siendo “enemigos declarados de estos miserables naturales”.³⁴ De la misma manera, los testigos de los indios individualizaban los sujetos que patrocinaban la defensa del cura, aun señalándolos con los dedos.³⁵

La movilización de capitales simbólicos y sociales también operaba en este contexto en favor tanto de los indígenas como de sus aliados españoles. Un ejemplo de ello es el caso del corregidor de Sabanalarga, don Lorenzo del Valle, quien fue destituido en 1771 y reemplazado por alguien cercano al cura del pueblo, don José Javier Leal. Este cambio fue denunciado por los indígenas, quienes protestaron afirmando que “habiéndose levantado todos el grito y dicho que ellos tenían *corregidor patricio que los gobernase*”, en defensa de un corregidor que consideraban legítimo y afín a sus intereses.³⁶ En este mismo pleito se descubrió que todo estaba urdido por el futuro protector de indios y, en el momento, fundidor de la Real Caja de Antioquia, Don Pedro Félix Pastor, quien estaba en controversia con un bando del cabildo y sus cercanos. Esto invita a reflexionar sobre la transversalidad de las relaciones personales y cómo estas funcionaban como medios para la realización de intereses tanto individuales como colectivos. En este entramado, los discursos de autoridad y legitimidad se entrecruzaban con lo simbólico, que actuaba como un mecanismo de suavización o encubrimiento de las tensiones propias de las redes sociales y sus controversias. A la vez, dichas relaciones servían como plataformas

³⁴ AHA, Criminal, caja B55, legajo 1700-1740, documento 25, folios 30-31.

³⁵ [...] a que respondió el precitado gobernador [indio, Diego Sisquiarco], que las personas y sus ganados [de los libres de Sopetrán] habían de salir porque los libres de todas esferas no servían más que meterlos a ellos en mal con su cura, y estando el que declara [el Licenciado José de Talavera] con don Bernardo de Villa, don José Miguel de Vergara, y don José de Echague que estaban presentes individuando o señalándolos con el dedo diciendo que éstos eran los que los metían en mal [...]. AHA, Criminal, caja B55, legajo 1700-1740, documento 25, folio 19.

³⁶ AGN, Tributos, legajo 18, documento 2, folio 81. (1771).

para proyectos personales de poder político y ascenso social, como lo ilustra el posterior nombramiento de Pastor como protector de naturales. El interés de los indios también estaba presente con la aclamación o negación de quién ocupaba el cargo de corregidor local, y cómo éste era un contrapeso a la autoridad del cura.

En el mismo caso de Sabanalarga en 1771, se evidencia cómo los indígenas del pueblo, además de movilizar sus capitales sociales a través de su vínculo con don Pedro Félix Pastor en la ciudad de Antioquia, aprovecharon el contexto del “tumulto” que protagonizaron para manifestar su conocimiento de la cultura jurídica y su apropiación histórica de los derechos como vasallos subordinados. En este marco, recurrieron a estrategias legales que incluían la posibilidad de presentar demandas ante instancias superiores, como los tribunales de la Real Audiencia en Santafé. Según la declaración del corregidor asociado con el cura, don José Alonso Campillo, esto era una infracción a su autoridad, pero no a la legitimidad de los altos oficiales de la Corona:

[...] tanto el capitán como los alcaldes [indios] se oyese una voz que tumultariamente y entre otros muchos desatinos que habló, dijo que así como por levantados según el sentir de su cura habían de ir a Santafé a que se les pusiese otro; así también querían que su corregidor les viniese nombrado de allá.³⁷

Esta mención evidencia la comprensión, o al menos, la posibilidad, de las diferentes vías de agencia política que tenían a la mano los indios: la jurídica, la “tumultuosa” y la clientelar, y que se podían movilizar e interactuar sin aparentes contradicciones en la defensa de lo que consideraban, eran sus derechos. Esas estrategias se movilizaban en torno a la noción de justicia como legitimadora de sus demandas, en el marco de una defensa de su particularismo social y jurídico articulado a un cuerpo político heterogéneo, diferenciador y jerarquizado. También el clientelismo y la mediación social eran herramientas para agilizar, o al menos tramitar las demandas

³⁷ AGN, Tributos, legajo 18, documento 2, folio 80. (1771).

legitimando las asimetrías sociales de los involucrados en el marco de la economía del don articulada al pacto de vasallaje con la monarquía.

Esa relación de ambos planos, los de los indios y los nobles, era en buena medida avalada por la autoridad, debido a que reforzaba las jerarquías sociales a través de la realización de proyectos políticos personales, como el protector Don Andrés de Zavala en 1770, quien era vecino de Santa Bárbara, vecino al pueblo de Sabaletas de Arma, y que fue un personaje activo para la fundación de una parroquia de libres en el sitio de su residencia. Describió una imagen de consenso favorable entre los indios respecto a dicha empresa, reforzando su papel de intermediario, y de favorabilidad con ellos a través de los intercambios de favores y bienes.³⁸ En un plano se daba una imagen vertical de la vida colectiva, y con la práctica del clientelismo, se reforzaba y estructuraba como un medio para cruzar los ideales de autoridad con el ejercicio de ella, lo local con lo general, junto a lo particular con lo colectivo. Esto demuestra que la autoridad de los agentes de la monarquía, especialmente a nivel local y regional, para ejercer su jurisdicción y administrar justicia como prerrogativa delegada por la Corona, dependía en gran medida de su capacidad para tejer redes y relaciones sociales. Su margen de acción no se sustentaba en una estructura centralizada, sino en una monarquía compuesta y policéntrica, articulada a partir de pactos y negociaciones en los ámbitos locales y regionales (Graña, 2024, pp. 1–3). Sin embargo, esa dinámica daba herramientas para comprobar los límites discursivos con los de las acciones y preferencias de las personas, por ejemplo, cuando los indios reclamaban al cura Francisco Javier Pérez de Sopetrán su animadversión hacia los indios, su feligresía original, y la benevolencia que éste tenía con los vecinos nobles y libres agregados, a lo que respondió el doctrinero que ellos eran los que sostenían el templo y el culto, en el contexto del proyecto de traslados de pueblos indios de 1755-1759.³⁹

³⁸ AHA, documento 8292, folio 115.

³⁹ AHA, Criminal, caja B55, legajo 1700-1740, documento 25, folio 18.

La mediación generada a través del conocimiento específico de los procedimientos y sistemas normativos de lo judicial generaba ascendencia en unos y daba medios para asegurar intereses de los otros, y en ello, se reconstituían comunidades, tradiciones y amparos que reiteraban calidades sociales y pactos de vasallaje.⁴⁰ Estos últimos elementos activaban identidades y solidaridades, al estar afectados distintos pueblos por compartir la angustia de los traslados entre 1756-1758, así como activar redes de información y acción que se desplegaron en la rebelión del tabacal en 1781 entre los indios de Buriticá, Sabanalarga y Sopetrán. Ahí hay posiblemente un antecedente de la identidad de “tributario” o “tributaria” que se ejerció a finales del siglo XVIII en los documentos dirigidos a las autoridades españolas, reiterando el papel de cumplidos pagadores de sus tributos y fieles católicos.

A nivel individual, también reeditaban las conexiones con autoridades locales, donde se notaban relaciones de compadrazgo y cercanía, en las que parte y parte salían beneficiadas al lograr apoyos concretos en el ejercicio de la autoridad, por parte de los curas comprometidos, y por los indios involucrados, con el reforzamiento de su capital social y de su preeminencia local. Este fue el caso de Apolinar Parías en 1768, quien era ahijado de un esclavo del mencionado cura Pérez de Sopetrán y tenía el aval de éste para solicitar su salida de la condición de indio tributario, debido a que era oficial de platería.⁴¹ A nivel colectivo, en el mismo pueblo se observaba una relación de reciprocidad asimétrica entre Ignacio de Arriaga y Vicente Ponce —comerciantes provenientes de la ciudad de Cartagena de Indias— y varias familias indígenas. Estos individuos prestaban asistencia a los indígenas para eximirlos del tributo, mediante cartas y asesorías, al

⁴⁰ Denuncias de Sopetrán contra su doctrinero por irrespetar costumbres y afectar los indios (1756-1757), AGN, AAP, legajo 4802, folios 8-10 y AHA, Criminal, caja B55, legajo 1700-1740, documento 25, folio 18. Solicitudes para que los corregidores de Antioquia fueran nombrados por el gobernador, pero avalados por el virrey (1771). AGN, Tributos, legajo 18, documento 2, folios 89-91v y 105-106.

⁴¹ AGN, Caciques e indios, legajo 48bis, documento 16, folio 928.

tiempo que colaboraban en la confrontación contra el corregidor don Gabriel Rivero. Cuando arrestaron a Arriaga en 1775, Ponce solicitó a los indios que lo acompañaran a sacarlo de la cárcel, y si era posible, encarcelar al corregidor.⁴² Unos años antes, Ponce fue el defensor de los indios contra el cura Pérez y los traslados en 1757. Por ello ganó ascendencia entre los naturales del pueblo.⁴³ Individuos como Ponce y Arriaga, junto a los protectores Zavala y Pastor a la vez que alentaban a la protección de los indios, retroalimentaban el orden social con el honor y el reconocimiento, capitales simbólicos que les servían en la diaria contienda de las relaciones de poder entre las élites.

Resulta notorio que los indios antioqueños no hubieran denunciado a sus defensores, como sí ocurría en el valle del río Cauca desde 1738 (Cuevas, 2020, p. 111), lo que demuestra que vinculaban autoridad con diligencia y ascendencia social, al ser claves en la contención de los indios, desde “arriba”, y un vehículo de comunicación y protección “desde abajo”. Sin embargo, las acciones como las del protector Zavala en 1756-1757 con los indios de Sopetrán en el traslado a Buriticá, donde llegó a estar de acuerdo con el gobernador de la provincia en dicho movimiento, no resultaron en denuncias ni pérdida de legitimidad de este personaje.⁴⁴ Los protectores no se removían con cada nuevo gobernador, sino que eran oficios perennes e importantes en los equilibrios dinámicos de poderes en los pueblos de indios antioqueños. Los protectores de indios de la provincia, Pastor y Zavala, se alternaron en la representación de los indios a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII.⁴⁵ Estas condiciones posiblemente solidificaban los nombramientos de por vida en dicho oficio, los

⁴² AGN, Policía, legajo 2, documento 13, folios 273-276v.

⁴³ AGN, AAP, legajo 4802, folio 30v.

⁴⁴ AHA, documento 4350, folio 47-47v.

⁴⁵ Aparte de los casos mencionados de las décadas de 1750, 1760 y 1770, se ubica a Pedro Félix Pastor como protector en Buriticá en 1785. AHA, Criminal b29 leg 1780 1740 documento 5, y en el valle de Urrao en 1797, AHA, Fondo gobernación de Antioquia, Tomo 179, Tierras, documento 4572, entre otros ejemplos. En Criminal caja b93 leg 1770 1790 documento 9, folio 15v, para 1786, aparece que Zavala ya estaba muerto.

cuales representaban un capital político, el cual a veces era rebatido por los jueces, en especial cuando éstos no eran los gobernadores de la provincia. Sin embargo, en el nivel más local, por ejemplo, el visitador y juez eclesiástico criticó a Ponce, el cartagenero que asesoraba a los indios de Sopetrán en 1756 contra el cura Pérez, debido a que “por falta de explicación exponen sus agentes las causales que discurren eficaces para conseguir lo que les parece ser de su favor, sin reflexión a lo legal del medio”.⁴⁶

El juego de poderes locales hacía que los actores fueran más dinámicos y que sus lealtades no fueran estáticas y predeterminadas. Por ejemplo, el corregidor en Sopetrán podía o no ser un aliado de los indios contra los curas y jueces pedáneos. Dependía de los lazos y afinidades que hubieran construido más que de la naturaleza del oficio. Por ejemplo, Juan de Escobar en 1763 se excusaba de corregir a los indios en los irrespetos contra el cura Pérez, y se reconocía que “éstos indios no se sujetan a otro juez que no sea su corregidor”.⁴⁷ Unos años antes, en 1756, el corregidor Villa del mismo pueblo era aliado del cura cuando los indios no reconocían a ambas autoridades y fueron directamente donde el gobernador de la provincia para pedir una rebaja de tributos y poder pagarlos directamente en las cajas de la ciudad de Antioquia, en contra de los designios de dichas autoridades locales.⁴⁸

La dinámica y flexibilidad de estos actores evidencian su capacidad para superar, mediante vínculos clientelares, identidades y confrontaciones que podrían parecer previamente definidas. Este fenómeno social articulaba agentes, mediadores e instituciones del poder formal con prácticas informales que, lejos de oponerse, coexistían gracias a su carácter paternalista y jerárquico. Estas

⁴⁶ AGN, AAP, legajo 4802, folio 34v (Sopetrán, 1757).

⁴⁷ AHA, Criminal, caja B74, legajo 1760-1780, documento 3, folio 1v-2. También folio 3v (1763).

⁴⁸ AHA, Criminal, caja B55, legajo 1700-1740, documento 25, folio 24-25v (1756).

prácticas, registradas por escrito, ofrecen una comprensión más rica que la que puede extraerse únicamente del discurso formal. Es importante señalar que hasta 1750 los documentos suelen ser poco explícitos respecto a las afinidades sociales, lo que sugiere la existencia de un consenso tácito que no requería detallar aspectos comunes de la vida colectiva, pues eran conocidos por todos. Solo cuando una relación se desestructura o entra en crisis, los documentos revelan su naturaleza y la conflictividad que generaban. Con el paso del tiempo, los indígenas fueron adquiriendo mayor autonomía y reduciendo la necesidad de mediadores, lo cual, hacia la década de 1770, hizo inevitable la reconstrucción de los mapas de afinidades en los procesos judiciales.

Un ejemplo de lo anterior fue el conflicto que se tramitó en el tribunal del gobernador de la provincia de algunos indios del pueblo de Buriticá, encabezados por Francisco Graciano, Javier Tuberquia, Juan Carmelo Jaraba e Ignacio David, con el minero don Carlos de Piedrahita entre 1772 y 1773. Todo nació, según Piedrahita, porque los había dejado trabajar en un *amagamiento* de oro que consideraba de su propiedad “por hacerles bien”, usando “de toda parcialidad y cariño” con ellos, y según un testigo, don José de Loaiza “estuvo muy parcial y cariñoso con dichos los indios”.⁴⁹

En su justificación, Piedrahita mencionó que buscaba “su amistad y vivir según la doctrina de San Pablo, de que uno no puede vivir para sí mismo”,⁵⁰ lo que cruza religión, moralidad, creación de relaciones verticales clientelares y reconocimiento social a través de la economía de favores por medio de ofrecer acceso a recursos en el marco de una *amistad* entre desiguales y de carácter posiblemente instrumental, ya que él necesitó de los servicios de los mencionados indios para el transporte de suministros para el aluvión que estaba explotando, unas

⁴⁹ AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 19, folios 183v y 187v.

⁵⁰ AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 19, folio 251v.

leguas más abajo de donde se originó el conflicto. Otra cuestión que es significativa en esta argumentación jurídica es el uso de palabras que en la actualidad están en el plano de lo privado, como “cariñoso” y “amistad”, o que en lo público son mal valorados como el ser “parcial” ante alguien. Esto lleva a cambio semántico y una distancia frente a lo que en esa época no había una separación tan tajante como en el presente entre lo privado y lo público, lo que permitía involucrar lo emotivo en las relaciones políticas y su proyección hacia lo público e instrumental (Cuevas, 2020, p. 106). Este caso muestra lo que se mencionaba de la anterior parquedad de las fuentes respecto a la construcción de redes verticales y de sus lealtades, en un contexto donde posiblemente se estaban replanteando prácticas sociales que antes ayudaban a tramitar cotidianidades, pero que ese entonces ya se veían cuestionadas por elementos como el mérito, la fiscalidad y otras propias de lo borbónico. En ese sentido Piedrahita alegaba que él era un minero que pagaba los quintos de su producción de oro a la real hacienda, mientras que los indios, no, por privilegio dado por la Corona. Consecuentemente él preguntó al gobernador de la provincia y a los oficiales de la real contaduría de Antioquia que:

[...] si en los libros de la real hacienda hay registro de que los indios de Buriticá hayan pagado alguna vez la real gabela de los oros que sacan a su usanza como mazamorreros o como mineros y si de los requintos y tasas han pagado igualmente la real gabela de quintos y cobos.⁵¹

A lo que respondieron los oficiales que “ni por razón de mineros, ni por sus agencias, ni por el común del pueblo, ni cada uno en particular. Ni tampoco consta que hayan pagado dichos quintos antes de pagar los tributos de su tasa”.⁵² Lo anterior muestra que los indios de la provincia de Antioquia tenían el privilegio de no pagar impuestos adicionales a los de su tributo, lo cual fue cuestionado, al menos por la parte de Piedrahita en el juicio, y unos años después,

⁵¹ AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 19, folio, 240v.

⁵² AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 19, folios 240v-241

por el gobernador Francisco Silvestre, en el marco de las reformas borbónicas. Este último opinaba que los indios no pagaban la alcabala aunque comerciaban mucho, así como que poseían bastantes tierras para labrar y tenían quien los defendiera y administrara justicia gratis, que no pagaban diezmos ni ayunaban o solamente cumplían tal obligación solamente unos diez días al año y que el rey les pagaba los estipendios de sus curas, así como que éstos últimos no podían cobrarles entierros y sacramentos y que:

Es falsa a todas luces la opresión con que se dice se les trata, aún a donde se permite mitas o repartimiento de ellos para trabajar en minas u obras, es como en Quito y en el Perú, y no sucede en el reino de Santa Fe, y menos en Antioquía. Quien fin los indios disfrutan tantos privilegios, que, si supieran aprovecharse de ellos, no habría vasallos en toda la monarquía más acomodados y felices; aunque con todas estas ventajas no dejen de ser por otra parte de los más miserables e indolentes y siempre disimulados enemigos secretos de los españoles, uno de los blancos como ellos dicen. Son muchas las veces que a mi nombre o el de los superiores, que he tenido que auxiliar, o dirigir con mis luces, he procurado hacer presente el supremo gobierno cuanto importaría la conservación de aquellas dilatadas cuanto ricas posesiones, al gusto los mismos indios, a radicarles la religión católica, al fomento de la relación y más íntima unión con la metrópoli y al aumento del recíproco comercio y el real hacienda, que se eximirse a los indios del tributo, y que dejándolos sujetos a las mismas cargas, que a los demás vasallos españoles de aquellos dominios, se les exonerarse de dicho tributo, repartiendo a cada uno en propiedad y con absoluto dominio el pedazo de tierra correspondiendo a cada familia, pues por este medio españolizando, y perdiendo aquel ocio, tradiciones y vicios que con la separación, y el tributo se conservan arraigados (Silvestre,1988 [1785], pp. 305-306)

Como se puede ver, el cuestionamiento de las expresiones del pacto de vasallaje entre los indios y el rey en la provincia de Antioquia se estaba discutiendo en distintos niveles y se veían como un problema en el plano cotidiano, como en el administrativo y fiscal. En el marco de los cambios sociales y políticos mencionados, se une la mayor importancia de lo escrito como solucionador de conflictos y la desestructuración de relaciones sociales, tangibles en los reclamos de restauración frente a las malas voluntades, en un clima de crecientes

críticas a los privilegios.⁵³ Ahí se hacían más explícitas las nociones sobre lo tradicional, la calidad social, el pacto tributario y la autoridad, así como los vericuetos que hacían los indios y sus mediadores para saltarse las talanqueras de lo formal y la vida colectiva. A través de estas mediaciones, lograban articular sus intereses con personajes como el ex rector del colegio jesuita de Antioquia, quien con sus declaraciones en Santafé sobre la inconveniencia del traslado del pueblo de Sopetrán en 1758, ayudó a cerrar ese ciclo desafiante para los indios, argumentando la inconveniencia fiscal, al perder 150 pesos anuales (que a largo plazo era mejor que recibir algunos miles de pesos a corto plazo), que acabar con dicho pueblo, aparte de los inconvenientes de juntar en un pueblo a dos de orígenes diferentes.⁵⁴

Para concluir el periodo de 1750 a 1779 en Antioquia, se observa un papel más prominente del protector de naturales como mediador, en detrimento de corregidores y curas. No sobra recordar el final de la agencia y mediación de los encomenderos, quienes dejaron de existir en la década de 1740. Lo mencionado aquí refleja más tendencias que normas estrictas de comportamiento y lealtades. La desestructuración y transformación de un antiguo orden demuestran la capacidad de los actores para adaptarse a contextos cambiantes. Las denuncias de estas condiciones y acuerdos revelan tácticas, en términos de De Certeau (2000), para negociar dentro de los límites impuestos por discursos y normas, en un panorama político pragmático que permitía cierta transgresión legitimada en aras de “paz y concordia” y el “bien común”, entrelazados con tradiciones.

⁵³ En relación con estos aspectos, Herzog señala que el extenso corpus documental desde mediados del siglo XVIII refleja un aumento en la movilidad social, lo cual impulsó un cambio en la aplicación del Derecho hacia un sistema más vigilante e intolerante ante las desviaciones de las normas (2013, pp. 282-284, 291-292). Además, se destaca un mayor énfasis en lo escrito en detrimento del rumor y las prácticas públicas como fuentes y prácticas consuetudinarias del Derecho, según Pietschmann (2000, pp. 241-242).

⁵⁴ AHA, 4357, folios 169-170 (1758).

En la configuración de estas relaciones asimétricas, se empleaban estrategias de reproducción social donde algunos obtenían prestigio, respeto y facilidad para ejercer cargos con sus subalternos, mientras que otros conseguían protección, acceso preferencial a bienes o recursos y mediación. Sin embargo, como evidencia el caso antioqueño, este panorama era inestable y generaba tensiones en una época de progresivos cambios, abriendo espacios para la confrontación y la crítica hacia las autoridades, así como respuestas a dichas denuncias.

Comparando con el valle del río Cauca en ese periodo, fueron comunes en ambas regiones las disputas para mantener la integridad de las tierras, así como el controvertir arreglos en el acceso de ellas que eran considerados lesivos, pero normales en el intercambio de dones, bienes y servicios. Muchos de ellos en dicho valle nacían de disputas personales que explicitaban relaciones conflictivas con el conjunto de indios en cada pueblo (Cuevas, 2020, pp. 147-170). También crece la importancia de lo escrito y la explicitación de las nociones que regían la vida social a través de dicho medio. En el valle del río Cauca no hubo una crítica tan fuerte y acciones tan lesivas a las prerrogativas de los indios como estamento, que sí hubo en Antioquia, al atravesarse éstos en proyectos de poder locales sustentados en un ambiente teñido de consideraciones fisiocráticas y de reforma a las tierras (Silvestre, 1988[1785], pp. 305-306; Bonnett, 2002, pp. 66-88). En el valle, como han explicado Colmenares (1986) y Almario (1995) para periodos posteriores, coexistían la mediación social ejercida por las haciendas y ciudades, junto con un mundo campesino más o menos autónomo que dialogaba con esa sociedad más amplia, participando en sus proyectos políticos sin desafiar abiertamente ese orden establecido. Esto explicaría la facilidad de los indios del valle del río Cauca para insertarse en las disputas entre las élites de una manera más estratégica, mientras que en Antioquia no tanto, ya que el orden social estaba más flexibilizado por la configuración

económica de una provincia minera y agrícola itinerante con medianos y pequeños propietarios. Las disputas por tierras en el valle nacerían de la reacomodación de intereses y accesos después del fin de las encomiendas y un ambiente de poderes caldeados entre chapetones y familias tradicionalmente poderosas (Colmenares, 1997), mientras que en la provincia de Antioquia se originaban del crecimiento demográfico, de la presión a las tierras de indios y un mayor celo en la aplicación de las reformas borbónicas (Patiño, 2011, pp. 93-94).

El periodo turbulento de 1779-1783 en los pueblos de indios de la provincia de Antioquia

En el marco de la mayor presión fiscal que hubo en gran parte del Imperio español en América, los indios de la provincia de Antioquia trataron de dar curso legal o hacer arreglos subrepticios para tramitar los conflictos generados por los estancos y los donativos a la Corona: aceptaron su establecimiento y a la vez, en Sopetrán, por ejemplo, contrabandeaban aguardiente con la anuencia del corregidor, además aprovechaban las desavenencias de este oficial contra el alcalde pedáneo para los libres del pueblo.⁵⁵ En otro caso, en mayo 1779 confluyeron el alcalde pedáneo de los libres de Santa Bárbara y los indios de Sabaletas contra los guardias del tabaco, por un lado, debido a la problemática para los cultivadores que representaba su establecimiento, y por el otro, por la rudeza de los procedimientos para el decomiso del producto que se elaboraba de forma ilegal. Esto se tradujo en un desconocimiento de la nueva autoridad, el estancuero, por parte de las tradicionales y los indios, e incluso, que les quitaran a un reo y lo incautado.⁵⁶ La novedad que representaban los estancos y donativos crearon desafíos a las autoridades tradicionales y

⁵⁵ Causa criminal contra Gregorio de Machado, indio de Sopetrán por clandestina destilación del aguardiente AHA, Criminal, caja B74, legajo 1760-1780, documento 9 (1777).

⁵⁶ AHA, Criminal, caja B59, legajo 1770-1780, documento 9.

desbalances en las economías de obediencias y desacatos, aparte de la presión fiscal y la lesión al “bien común”. La confluencia de intereses entre indios y las autoridades aliadas hizo que se trataran de aprovechar las nuevas situaciones sin desestructurar los viejos equilibrios y connivencias, sin lealtades ni acciones predeterminadas por la pertenencia a una u otra calidad social, como la alianza del alcalde pedáneo de Santa Bárbara y los indios vecinos de Sabaletas. Esto también se comprueba en Sopetrán con la propiedad del asiento, primero en el indio gobernador Juan Silvestre Guingue, cuyas actuaciones le granjearon la animadversión del pueblo, y luego fue dado a un noble que no fue considerado tan lesivo, posiblemente por estar fuera del círculo de las obligaciones y manejos de los recursos indios del pueblo, además de tener mayor ascendencia social.⁵⁷

La implementación de estancos y de la mayor presión fiscal a finales de la década de 1770 hasta 1782 desestructuró expectativas, preeminencias y protecciones de los productores y consumidores. Los conflictos que se suscitaban probablemente se tramitaban de manera informal entre los agentes, pero la situación se salió de control en la provincia de Antioquia con las revueltas en Sopetrán respecto al aguardiente y contra el tabaco de la Miranda (cultivado por libres, quienes se amotinaron dos veces), la revuelta del Tabacal, jurisdicción de Buriticá y una abortada sublevación de esclavos de la provincia (Jiménez, 2023, pp. 177-178). Los indios articularon localmente sus proyectos particulares en el contexto de las rebeliones en la provincia, aunque esto no daría frutos al no haber contado generalmente con apoyos efectivos más allá de sus pueblos, ni haber generado coaliciones con otros tipos de habitantes tal como ocurrieron en el Socorro y San Gil al nororiente del Nuevo Reino. La mayoría de los levantamientos indígenas fueron locales, como los de Sopetrán, Sabaletas y San Antonio de Pereira. Por otro lado, el levantamiento en Buriticá solo involucró a algunas familias residentes en el sitio del Tabacal junto con algunos residentes de Sabanalarga. Esta última

⁵⁷ BNC, Raros y manuscritos, tomo 372, folios 262-267.

insurrección fue reprimida por las autoridades indígenas de Buriticá. En comparación, los mecanismos que entre 1756 y 1759 habían resultado efectivos para resistir los proyectos de extinción y traslado, como la identidad forjada a través de la solidaridad o la circulación de información entre los pueblos de indios, que permitía una visión integral de la provincia, fracasaron en esta ocasión. Esto se debió a que no todas las localidades enfrentaban los mismos problemas, y las soluciones propuestas por las autoridades fueron específicas para cada contexto: el destierro para el Tabacal, el intento de traslado de la iglesia de Pereira dentro del mismo resguardo y el indulto para Sopetrán.⁵⁸

El papel mediador de los españoles locales fue anotado marginalmente en los procesos criminales, solo se menciona que en el Tabacal se generó la insurrección porque los indios de aquel paraje sabían de una supuesta cédula escondida en el cabildo de Antioquia que les rebajaba tributos, por boca de un caballero del sitio de La Miranda, y que uno u otro sublevado se escondió en la casa de Don Luis Porto en la ciudad de Antioquia.⁵⁹ La mediación más activa fue la del protector de turno, Pedro Félix Pastor, pero en cumplimiento estricto de sus funciones. Quizá por eso los más radicales sublevados del Tabacal asumieron que la legitimidad de sus acciones corría sin el apoyo más que de ellos mismos, ya que si el cabildo indio de Buriticá no hacía nada, ellos iban a solicitar la cédula a “las buenas o a las malas” en la capital de la provincia.⁶⁰ Las mediaciones que hacían menos lesivas las condiciones contra las que se protestaba y que hacían procesar los conflictos estaban rotas, o sus actores maniatados, como lo describe el indio gobernador de Buriticá, Román Manco, según lo que escuchó de los reos que él arrestó:

⁵⁸ AGN, Caciques e indios, legajo 46, documento 1

⁵⁹ BNC, Raros y manuscritos, tomo 378, folios 41v-42. TOMO 386, folios 494v -496v, 500v.

⁶⁰ BNC, Raros y manuscritos, tomo 386, folio 500v.

El motivo era porque apremiaban a pagar el tributo y donativo fundado en que suponían había unas cédulas, para que no lo pagaran y que estaba oculta en Antioquía, y que en el pueblo y que habían de hacer que [a]pareciera, y preguntando desde quien habían sabido eso, dijo de un caballero hacia arriba, y diciéndole “pues hombre, siendo así no pasaré a cobrar” a que respondió, pues entonces estamos bien: si el cabildo el pueblo no se mete en eso, no le haremos cosa alguna, pero si el cabildo del pueblo no obedece al capitán que viene [en la rebelión], será primero a quien echamos mano [...].⁶¹

Los mecanismos tradicionales de procesamiento de conflictos, en este caso, el clientelismo y la vecindad, no alcanzaron por mucho tiempo contener descontentos y dejó a la violencia como el único medio para garantizar intereses y reestablecer lo que los indios consideraban justo y equilibrado. Siempre, como lo demostró Serulnikov para los casos andinos (2006, pp. 80-82), la violencia estaba como repertorio al lado de las prácticas jurídicas y que trataban de sustentarse en ellas. Por ello la justificación del Tabacal fue una real cédula, en Sopetrán y Sabaletas, los abusos de la autoridad y en Pereira, el descuido de las autoridades para poner a los indios en policía.

Finalmente, en este periodo convulso, los indios en estos casos reiteraban sus visiones sobre el orden social y los pactos políticos contruidos con el rey, pasando por las autoridades españolas y llegando hasta los alcaldes indios, a través de la acción colectiva. Estas acciones se estructuraban en la manera que percibieron sus privilegios, su reproducción familiar y comunal, junto a su calidad social como garante de un orden que tanto los beneficiaba y a la vez los convertía en subalternos. En el marco de una relación de poderes tradicionales, detrás de la crítica moral y religiosa de las acciones de individuos lesivos para las comunidades, se encontraba el ejercicio de lo consuetudinario como reproducción de equilibrios locales e informales, que, en el caso del Tabacal, hizo que los indios decidieran no pagar tributos entre el último tercio de 1780 y el primero de 1781 como forma de protesta, de desconocimiento a autoridades concretas

⁶¹ BNC, Raros y manuscritos, tomo 386, folio 500-500v.

y como medida de restablecimiento de sinergias sociales y políticas favorables a la comunidad.

1784-1810: una mayor cantidad de denuncias de clientelas y afectaciones

Pasadas las contingencias descritas, después de 1784 aumentaron las denuncias acerca de las obstrucciones a la justicia que afectaban a los indígenas mediante las clientelas, reflejando un cambio en cómo se percibían socialmente estos fenómenos. Así como se reconocía que estructuraban a los individuos y a los colectivos, se denunciaba que volvía poco operativos los tribunales por los amiguismos y los intereses que iban a favor del bien común o del particular de los indios. Como un remedio contra dicha situación, se reforzó la apelación a tribunales como el de la Real Audiencia de Santafé o el del gobernador de la provincia, cuando los niveles intermedios no funcionaban para los naturales.⁶² Aquí las relaciones verticales no eran un recurso tan primordial como lo fue en el valle del río Cauca (Cuevas, 2020, pp. 147-175), y por ello, los indios de Antioquia acudieron a los administradores y oficiales reales en la búsqueda de justicia, o cuando apelaban a los intermediarios más inmediatos, como los corregidores o sus curas, eran descalificados como parciales de éstos, por parte de sus contrarios.⁶³ La dialéctica de los poderes locales parece que asumió en sus repertorios la crítica reformista que se oponía a las prácticas que contrariaban a los intereses regios, y más en una provincia con

⁶² Denuncias de Sopetrán contra el corregidor (1790), AGN, miscelánea, legajo 72, documento 10, folio 55v. Denuncia contra el corregidor Ochoa en la Estrella, por no difundir una retasa que rebajaba el tributo (1796), AHA, documento 3971. EL Peñol contra Felipe de Echeverri por tierras (1804), AGN, Resguardos Antioquia-Cauca-Tolima, legajo 1, documento 33, folios 962-968. Denuncia para sacar una vecina de Sopetrán (1810), AHA, criminal, caja B102, legajo 1800-1820, documento .3, folio 10.

⁶³ Disputa por pedazos de tierra en Sopetrán (1803), AHA, legajo 4441, folio 58v. Proceso por desacato contra el alcalde José Manuel Ramírez de Sopetrán en 1805 junto al nombramiento de su hijo como gobernador del pueblo en 1808, AGN, caciques e indios, legajo 60, documento 22, folios 793v-795 y 802. Denuncia para sacar una vecina de Sopetrán (1810, AHA, Criminal, caja B102, legajo 1800-1820, documento .3, folios 5-10.

bastante movilidad social y cuestionamiento a las autoridades. De ese contrapunteo dan cuenta las respuestas del corregidor José Nicolás de Ochoa de La Estrella contra las acusaciones que le hicieron los indios de traer libres a vivir y a gobernar en el pueblo y de desterrar a un indio en concubinato con una esclava del cura del pueblo, acciones que éste justificó por las buenas costumbres y la legitimidad de los alcaldes indios locales.⁶⁴ Ochoa describió los indígenas eran unos desagradecidos que no correspondían a los cuidados, al celo y sus buenos oficios como corregidor, ni como persona, en el juego de las reciprocidades que involucraban a él como individuo poderoso y delegado del rey y a ellos como subordinados. Ofender al corregidor y sus labores, también significaba ofender al monarca y desatender los compromisos como vasallos y dependientes de él, como pasa con el tributo, y ello lo sintetizó el referido Ochoa en 1800:

Desde el ingreso a mi ministerio de corregidor observé en el pueblo las demoras, resistencias y trampas con que muchos de los tributarios defraudaba en su Majestad en el real haber de sus anuales contribuciones, de modo que por lo ordinario no cubrían el valor de la matrícula en sus enteros, no obstante de la tolerancia, benignidad y mansedumbre con que los estimulaba al pago hasta proporcionarles el arbitrio de quien lo verificasen por mi mano y con sacrificio de dinero (como lo ejecute en el indio Sánchez anticipándole el dinero y [a] tres dándole para el pago de sus tributos en la curación de maderas) en que se ejercitan como que son los únicos que las tienen, en los montes de sus resguardos; a este fin me tomaba y me tomó la molestia de solicitar algunos compradores de maderas para sus edificios, las que encargó a estos naturales, precediendo por ellos mismos el ajuste y sin perjuicio de la libertad que tienen para sus contratos [...].⁶⁵

La comparación entre los órdenes ideales y las realidades denunciadas hacían restituir a los indios segmentos de sus privilegios estratégicamente seleccionados en sus declaraciones, al restablecer lo que consideraban justo, así como una protección diferenciada y no lesiva a sus intereses. Del mismo modo trataban de reforzar el papel de doctrineros y corregidores afectos a ellos, como su autoridad y

⁶⁴ AGN, Caciques e indios, legajo 46, documento 2, folios 33A-34, 38-41 (1800-1801).

⁶⁵ AGN, Caciques e indios, legajo 46, documento 2, folio 39.

reconocimiento, especialmente actuando contra los libres, cuando éstos afectaban los pueblos.⁶⁶ En las respuestas que daban algunos blancos imputados, referían a los capitales simbólicos y sociales como constituyentes de relaciones y jerarquías sociales, así como la reciprocidad esperada de un cuidado paternal y de una vecindad de los libres de todos los colores constructiva para los indios. Al respecto, esto afirmó en 1798 Vicente Vergara en Sopetrán:

Informe si mi padre en el tiempo que ha situado en aquel pueblo, ha arrojado a los indios algún perjuicio o daños, y si por el contrario antes ha mantenido y criado algunos en su casa: si ha sido quieto y pacífico vecino contribuyendo generosamente con las limosnas que se dan para el culto y veneración de aquel pueblo: si a dichos indios les ha dado mi padre en fiado lo que piden o compran atendiendo a sacarlos de sus empeños.⁶⁷

Otro modo de presentarse como vecinos ejemplares era la fianza que hacían algunos nobles y vecinos a los indios presos, por ejemplo, Mateo Sánchez en La Estrella le pidió fianzas a don Francisco López y don Francisco Lotero en 1801 para salir a atender a su mujer e hijos.⁶⁸ La selectividad respecto a la elección del juez también lo hacían los nobles imputados, por ejemplo, don José Manuel Villa en Sopetrán durante 1786 ante la acusación de amancebamiento con una india, acudió al protector Zavala para que mediara en el lío que tuvo ella con su legítima esposa, para no causar mayor escándalo.⁶⁹ Sin embargo, esta situación se desbordó para Villa y recurrió a descalificar a su

⁶⁶ Proceso para acabar con los arriendos de tierra en Sopetrán (1798), AHA, documento 4448, folio 190v. Proceso hecho en contra de don Bautista Gómez, por estar en mal estado con una india Salvadora de Ortiz (1799), AHA, Criminal, caja B33. Legajo 1790-1817, documento 2. Folios 6-8. Disputa por pedazos de tierra en Sopetrán (1803), AHA, legajo 4441.

⁶⁷ Petición de Vicente Vergara, juez pedáneo de Sopetrán, al corregidor del pueblo (1798), AHA, documento 4448, folio 203v. Del mismo modo apela al paternalismo el corregidor Ochoa del pueblo de la Estrella en 1800, al justificar el destierro del indio Miguel de Rojas por concubinato “y más que como padre, que como su juez, le aconsejé saludablemente se separasen de aquel comercio ilícito, y que para asegurar más su desarraigo, se trasladase a otro pueblo” AGN, Caciques e indios, legajo 46, documento 2, folios 40v-41.

⁶⁸ AGN, Caciques e indios, legajo 46, documento 2, folio 77.

⁶⁹ AHA, Criminal, caja B93, legajo 1770-1790, documento 9, folios 8-8v y 15v.

supuesta amante, Micaela Mario, y a negar todo lo sucedido, excepto una pelea que tuvo ella con su esposa, con la que no había convivido en los últimos cuatro años en el pueblo, aparte de explicitar su servicio al rey en los hechos tumultuosos de 1781: “[donde] corrió su caballo y se fue a socorrer a don Nicolás Muñoz, quien cuidaba la casa de don Juan Meri [asentista del monopolio del aguardiente y tabaco], la cual querían quemar los mismos indios”.⁷⁰

Sin embargo, el intercambio asimétrico de afinidades, bienes y servicios, también eran denunciado por los mismos españoles como muestra de abusos de gente que no tenía la virtud de la caridad y que ejercían una dialéctica de maltrato hacia los indios. En esta línea, el jubilado cura doctrinero de El Peñol, Hermenegildo Leonín [Leonil, en los documentos consultados] de Estrada, describió en Cartagena de Indias en 1794 lo que vio en su antiguo curato algunos años antes, donde los comerciantes de Marinilla y de Rionegro usaban a los indios de dicho pueblo para cargar mercancías como bestias, a pesar de una real orden para proveer más de 800 de mulas para ese tráfico comercial. El cura hizo esa denuncia motivado por la sensación de injusticia y abuso cometido por acaudalados vecinos en contra de sus antiguos feligreses indios de El Peñol:

[...] y aunque yo me hallo tan cercano a pasar a la región de la verdad en dónde estaré libre de las enemistades e insultos de los vecinos de Marinilla qué con tanto empeño procuran que se mantengan cargando a que ellos desgraciados por sus intereses particulares.⁷¹

Aún, apelando al capital simbólico generado por la indignación y la justicia, el sacerdote jubilado no podía escapar a los capitales sociales de sus denunciados, al decir que dejó en la región familia y amigos y que temía que sufran inquietudes y fueran blanco del odio y la indignación de los vecinos acaudalados.⁷² Respecto a los indios, queda

⁷⁰ AHA, Criminal, caja B93, legajo 1770-1790, documento 9, folios 8-8v y 27-27v.

⁷¹ AHJM, Cabildo, Real Cédula, tomo 7, folios 114-123 documento 1349, folios 119v-120.

⁷² AHJM, Cabildo, Real Cédula tomo 7 folios 114-123 documento 1349, folio 120.

la inquietud de que si participaban de manera voluntaria o si era efecto de una transacción de favores con tales comerciantes, lo que se veía mal por parte del cura Estrada, al arrastrarlos a conexiones por fuera de su control, al involucrarlos por viajes fuera del pueblo. O simplemente estaba dentro de las críticas borbónicas a los arreglos informales que entorpecían las disposiciones y proyectos regios.

Los indios, a través de sus conexiones, tenían varias maneras para proteger sus prerrogativas y enfrentarse a sus oponentes concretos: una de estas prácticas fue la adquisición de la vara de justicia, que les permitía “desfogar sus pasiones y atender a los desacertados consejos de sus asesores”. Ejemplos de esto incluyen a José Ramírez, quien se hizo elegir como indio principal en Sopetrán a finales del siglo XVIII para confrontar acusaciones de distintas personas, y Mateo Sánchez como indio notable en La Estrella en 1800, quien denunció el no pago de una madera como abuso del corregidor Ochoa. Este último acto se interpretó como una muestra de la mala voluntad del corregidor hacia los indígenas y su negativa a difundir una retasa favorable para ellos.⁷³ Este último ejemplo muestra la capacidad de transformar denuncias particulares en colectivas, dentro de una política moral, paternalista y jerárquica. Esta política abría espacios para formular críticas individualizadas contra las autoridades adversas, especialmente cuando estas no se alineaban con los discursos caritativos y diferenciadores favorables a los indios. Dichos discursos sustentaban gran parte de la legitimidad de las autoridades españolas en el marco de la hegemonía monárquica y de sus proyectos de vida en policía y cristiandad.

Las indias aparecen como agentes activas en la documentación del periodo, posiblemente al asumir los espacios de crítica borbónica hacia los malos procederes de los vasallos, al ampliarse el papel de los tribunales en la vida social. Con ello, el acceso a la justicia se facilitó para las mujeres pobres, y en este caso, indígenas. Por ejemplo, desde su prescrito rol maternal, algunas apelaron a la reconstrucción

⁷³ AGN, Caciques e indios, legajo 60, documento 22 y legajo 46, documento 2.

de sus familias, separadas por la prisión de sus maridos. Tal fue el caso de Estefanía de León, esposa de Mateo Sánchez, en el contexto del conflicto entre este y su corregidor en La Estrella, durante la primera década del siglo XIX.⁷⁴ Estefanía solicitó la expulsión del pueblo de María de la Cruz Restrepo, una mujer libre y casada a quien se le imputaba una “ilícita amistad” (una relación proscrita) con su esposo. Alegó que dicha relación generaba conflictos, no aportaba beneficios a la monarquía, y que, además, ni María ni su esposo eran indios tributarios, sino personas que simplemente se aprovechaban de las tierras del resguardo, mientras que ella explicaba su situación particular como india afectada:

[...] de nuestro nativo patrio suelo en donde nacimos, nos hemos criado y en que tenemos fundada nuestra subsistencia, a impulsos de mi continuo sudor, trabajo y diligencia, de que se pretende aprovechar el insolente marido de aquella meretriz adúltera, y que yo siendo una mujer virtuosa, honesta y recatada, salga de mi propia habitación a rodar de pueblo en pueblo, muerta de hambre, desnuda y fatigada de los tránsitos en premio de mi propia virtud y buenas inclinaciones.⁷⁵

Sin embargo, era más común que las indias aparecieran en un papel pasivo, como objeto de denuncias por amancebamiento con corregidores u otros blancos. Tenían cierta voz cuando actuaban dentro de lo prescrito; pero en lo proscrito, no, ya que esto implicaba una inversión de los roles tradicionales asignados a la mujer. Esta situación era aprovechada para reforzar la visión de las féminas como responsables de pecados y acciones lesivas para las familias. En el caso en Sopetrán contra don José Manuel Villa en 1786, los testigos afirman que él vivía en concubinato con Micaela Mario, a pesar de las consideraciones negativas que narró el acusado sobre la condición de ella como india, pobre y promiscua:

[...] que siendo yo sabedor de estas verdades, por lo notorio de ellas, se crea, hubiese yo de apetecer a una tan asquerosa, como tan vulnerada india para

⁷⁴ AGN, Caciques e indios, legajo 46, documento 2, folios 62-63 y 77.

⁷⁵ AGN, Caciques e indios, legajo 46, documento 2, folio 62-62v.

semejante ministerio como el que se me presume, cuando me hallaba viviendo en paz y quietud con mi legítima esposa, no es creíble señor.⁷⁶

Respecto a lo anterior, en sociedades tradicionales la producción y el trabajo se daban en estructuras verticales, corporativas, comunitarias, y clientelares: por eso el trabajo se podía hacer en la casa del patrón o señor y vinculaba población dependiente, donde unos conseguían seguridad y otros, prestigio, además de la pertenencia a una red. En este aspecto, la presencia de mujeres en las casas de hombres prestigiosos en las localidades daba lugar a habladurías y posibles amancebamientos, como parte de la cotidianidad de las etapas de la vida doméstica de una india, como lo afirma Imízcoz (2009), sin relaciones de clase (pp. 83-85). Esto también se puede comparar con el tránsito que explica Stern (1999) de hija a esposa mediado por los servicios tanto a la familia de origen como a la de su marido, o si era muy pobre, a la de su patrón (pp. 142-144).

Volviendo a las redes de Juan Manuel de Villa y los indios de Sopetrán, en el despliegue de sus capitales simbólicos y sociales, afirmó éste que buena parte de sus enemigos blancos e indios los adquirió durante los sucesos de 1781 en el pueblo, cuando demostró su lealtad y servicio a la Corona, lo que demuestra que hubo españoles que de una u otra manera se articularon a los objetivos de los indios para afectar el estanco de aguardiente, pero que en los procesos criminales su papel no se explicitó.⁷⁷ Algo similar reclamó el indio José Manuel Ramírez en la misma localidad, cuando en 1805 se negó a ser puesto en el cepo por el corregidor de turno, Luis Antonio de Villa. Además, defendió la conservación del pueblo conforme a las ordenanzas del visitador reformista don Juan Antonio Mon y Velarde. Este hecho fue corroborado por el protector Nicolás de Lara, quien señaló que,

⁷⁶ AHA, Criminal, caja B93, legajo 1770-1790, documento 9, folio 44. En el folio 20 afirma que era concubina de otro indio

⁷⁷ AHA, Criminal, caja B93, legajo 1770-1790, documento 9, folio 27.

durante ese periodo, Ramírez no “molestó” a los tribunales.⁷⁸ Como se había mencionado, el protector debía ganarse la buena voluntad de los indios, en un lindero donde el cumplimiento del oficio era borroso respecto a la economía de favores y reconocimientos locales. Del mismo modo, Lara consideró que dos meses en la cárcel, a pesar de una fuga, ya sería suficiente castigo, a pesar de que el corregidor Villa también movilizó sus redes entre los mismos indios, postulando gente que no tenía la ascendencia de Ramírez en el pueblo, ganada desde su papel como *sacador* ilegal de aguardiente en la década de 1760 y luego como cabecilla de la facción del pueblo que hizo destituir en 1781 al gobernador del pueblo de indios en ese momento, Juan Silvestre Guingue.⁷⁹

Otro ejemplo de despliegue de capitales sociales y políticos se encuentra en la transferencia del cargo de gobernador del pueblo, de José Manuel Ramírez a su hijo Gregorio. Según las denuncias presentadas por el corregidor Luis Antonio de Villa en 1805, esta sucesión rompía con la costumbre de no heredar dicho cargo y, además, había sido confirmada por el gobernador y no por el virrey, como correspondía. También se observó que dicho traspaso fue subrepticio respecto a todo el pueblo, como estrategia para favorecer el proyecto de poder de aquella familia.⁸⁰ Ramírez desplegó el capital simbólico de su fidelidad al rey, así como los beneficios obtenidos: el indulto para él y su familia de los tributos, los servicios a los curas y otras cargas que se le eximieron por real provisión en 1788, y su nombramiento como gobernador del pueblo en 1804, como recompensa por su actuación durante la rebelión de 1781. Solicitó entonces el traspaso del cargo a su hijo Gregorio, de 21 años, mientras se encontraba preso por haberse opuesto a que el

⁷⁸ AGN, Caciques e indios, legajo 60, documento 22, folio 796.

⁷⁹ AHA, Criminal, caja B93, legajo 1770-90, documento 7. Caja B45, legajo 1800 1810, documento 18, folios 17-24.

⁸⁰ AGN, Caciques e indios, legajo 60, documento 22, folios 782-812 (1805-1808).

corregidor encarcelara a varios naturales que habían cargado cirios y el palio en la misa dominical sin haber sido designados para ello. En este episodio se produjo un cruce de desacatos y desconocimientos de autoridad, donde se pusieron en juego dos formas de poder paralelas y desiguales, la de los indios y la del corregidor. La autoridad de cada uno fue desafiada, y en el caso de José Manuel Ramírez, también fue vulnerada la legitimidad que había construido entre los indios del pueblo, junto con las expresiones de respeto y preeminencia que, a su juicio, debía conservar incluso estando en prisión. Así lo narró el corregidor Villa:

[..] díjele que lo pondría entonces en el cepo por inobediente e irrespetuoso; dijo que no y cómo le reconviene, entonces dijo, ya quedó preso, paseándose, pero en el cepo no, usando de manoteos que por algunas veces tuve que apartarlo y contenerlo, pero no lo atajó esto, ni las reconvenciones de sus compañeros para que se midiese porque pasó con gran soberbia y arrojó el bastón y sombrero con violencia. Siéndolo ya a poner el cepo me dijo: señor corregidor vuestra merced no me hace porque hoy sucede aquí una del demonio, ya lo verá, no me dejó prender en el cepo, póngame grillos que es la prisión que merezco.⁸¹

El mismo corregidor se quejó de que los indios por vía del cabildo local buscaban a toda hora pasarse su “segura opinión” y autoridad, por lo que informaba al gobernador de la provincia que “se valen diariamente de siniestras peticiones o informes molestando el juzgado de vuestra señoría y del protector”.⁸² En ello, la movilización de capitales sociales se imbricó con la gestión de lo público para Ramírez, quien en esa ocasión no pudo transferir su oficio a su hijo Gregorio. Cuando murió José Manuel en 1808, Gregorio hizo la solicitud de ocupar el cargo que tuvo su padre, a lo que contestó el corregidor Villa que “[...] no sabe hablar con la gente, por no tener palabras con que poderse explicar, pues aún los muchachos son capaces de burlarlo, según su inutilidad, que no le ha de permitir

⁸¹ AGN, Caciques e indios, legajo 60, documento 22, folio 784-784v

⁸² AGN, Caciques e indios, legajo 60, documento 22, folio 793v.

abrir los ojos, para darse a respetar”.⁸³ En respuesta a lo anterior, los indios asociados con el cura del pueblo invocaron que:

Este pueblo ha estado en posesión por costumbre muy antigua en asocio de su cura (como mandan las leyes) no sólo elegir alcaldes y otros empleos de justicia, sino también el de gobernador, según el número primero, párrafo quinto de las ordenanzas del pueblo, cuyas regalías hasta ahora no han sido innovar y bajo este concepto nos hemos estado manejando como que todo ha sido de la aprobación de la superioridad del excelentísimo señor.⁸⁴

Finalmente triunfó el proyecto familiar de poder de los Ramírez, en una conjunción de servicios a la corona, legitimidad y ascendencia local, como la reiteración de lo que se denominaban costumbres locales. La capacidad del corregidor Villa para gestionar este proyecto y desplegar sus repertorios sociales y políticos tuvo muchas dificultades, al igual que en la mencionada ocasión de su asunto con la india Micaela Mario. Ello es una muestra de los dinamismos de las relaciones cotidianas, de sus alianzas y coaliciones que actuaban según la capacidad de los agentes, de sus estrategias y tácticas formales e informales.

En algunas ocasiones, estas redes verticales operaban en contra de las autoridades indígenas locales. Tal fue el caso de Antonio de Rojas, alcalde de La Estrella, quien fue denunciado en diciembre de 1781 por una facción del pueblo representada por el protector de naturales de la provincia, don Pedro Félix Pastor. La denuncia se debió a que Rojas otorgó permiso al corregidor, don Antonio de la Quintana, quien además ostentaba el cargo de alférez real de Medellín, título que reconocía la preeminencia social de su portador, para extraer madera de los montes del poblado “por intereses particulares”. El gobernador de la provincia, don Cayetano Buelta Lorenzana, confirmó el acceso del corregidor al aprovechamiento de la madera, al igual que el del cura doctrinero, pero ordenó reprender al alcalde

⁸³ AGN, Caciques e indios, legajo 60, documento 22, folio 801v.

⁸⁴ AGN, Caciques e indios, legajo 60, documento 22, folio 806.

indígena por obstaculizar a los miembros del pueblo el acceso a un recurso considerado inalienable para la comunidad local. No obstante, aclaró que dicho acceso no constituía propiedad perpetua ni dominio absoluto, aun cuando las tierras estuvieran cercadas, ya que se trataba de una gracia otorgada por el rey.⁸⁵

Los atajos que tomaban los indios antioqueños para hacer más fácil su vida cotidiana y enfrentar los desafíos de sus oponentes, se acompañaban de otro tipo de estrategias, como el manejar sogas largas para que los agrimensores midieran linderos a favor de los naturales.⁸⁶ De la misma forma, acudían a redes clientelares como medio para deshacerse de vecinos indeseables en sus pueblos, como ocurrió contra María Cornelia Cañola en 1798, quien fue acusada de estorbar al pueblo de Sopetrán y de asociarse con otros vecinos “miembros podridos” del poblado, a lo que ella respondió que los indígenas invadían sus predios y se aprovechaban de su condición como mujer sola y amedrentada con documentos y con posibles quejas ante autoridades superiores.⁸⁷ La adscripción a una red clientelar era una práctica colectiva que en algunas ocasiones redituaba en ventajas individuales, por ejemplo, en las reclamaciones hechas por los grupos ante los tribunales, se activaba el sentido de solidaridad y cohesión, como lo hicieron en este caso los naturales y los testigos de Cañola, para lograr el favor de los jueces.

⁸⁵ AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 13, folios 78r-81v. En el mismo pueblo, en 1766, el corregidor de turno, don Manuel de Santamaría, activó sus redes de contactos de manera similar con el alcalde indígena José Segundo Tamayo y con el gobernador de La Estrella, Raymundo de Rojas, para extraer madera por medio del mulato Pedro Sánchez. Este último fue poco cortés con los indígenas que no pertenecían a dicha facción ni estaban informados de la operación, razón por la cual fue denunciado ante las autoridades indígenas mencionadas, así como ante el propio corregidor, quien también los maltrató como represalia. AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 26, folios 50r-52v.

⁸⁶ AGN, Resguardos Antioquia-Cauca-Tolima, legajo 1, documento 33 folio 940-940v (1778).

⁸⁷ AHA, documento 4448, especialmente folio 194-195v y 201v (Sopetrán, 1798).

Un caso notorio de movilización de capitales sociales en sentido vertical fue el fallido intento de traslado de la iglesia y del pueblo de Sabaletas (hoy Monumento Nacional de Colombia, ubicado en jurisdicción del municipio de Montebello) al sitio de El Tablazo, ocurrido en 1806. Para ello, se estableció una alianza entre una facción del pueblo de indios, encabezada por el gobernador de naturales, don José Miguel Vélez, el cura del pueblo, don José Joaquín de Escobar, y el corregidor, don José Nicolás Vallejo, quienes lograron gestionar ante el obispo en Popayán la autorización para dicho traslado. Esta facción se enfrentó a otra, liderada por Juan José Colorado, alcalde de la Santa Hermandad del pueblo, quien encabezó a unas 50 familias de indios y a siete familias de libres casados con indias, presentando una denuncia en la ciudad de Antioquia contra Vélez ante el gobernador de la provincia. El conflicto parece haber surgido de un cruce de intereses particulares en detrimento del bien común, acompañado de señales claras de desconocimiento de la autoridad por parte del gobernador indígena Vélez y sus allegados, entre ellos el regidor Pablo Román y Nazario Tangarife. Estos últimos también desautorizaron a Colorado, cuestionando su intervención en un baile del pueblo, donde intentaba cuidar la moral y las buenas costumbres. Le reclamaron que “no era facultativo impedir aquella función, y que fuese a entender sólo en mis cinco casos [...] y finalmente, me dijo me fuese a mandar a mi pueblo del Peñol”.⁸⁸ Este ejercicio de burla, desconocimiento de jurisdicción y negación de la autoridad de Colorado podría explicarse por su supuesto origen forastero, su menor rango frente al gobernador del pueblo, o quizá por el prestigio que los indios del Peñol tenían en el resto de la provincia, lo cual era motivo de burlas y resentimiento. El hecho que Colorado fuera autoridad local, pero de origen forastero, es una expresión

⁸⁸ AHR, Judicial, tomo 27, folios 459-460v. La buena opinión de las autoridades sobre el pueblo de El Peñol, por ejemplo, se ubica en 1728, AHA, Reales provisiones, legajo 4014, folio 293v (1728), y en AHA, Fondo gobernación de Antioquia, Tomo 433, Erección de curatos, 8290, folios 54-59 (1755), donde el gobernador de la provincia don José Barón de Chaves afirmó que los indios del Peñol, con su buen ejemplo, iban a cambiar a los de San Antonio de Pereira.

de dinamismo y de movilidad territorial y de calidad social que superaron en buena medida las identidades localistas en los que se desenvolvían los discursos hegemónicos de la época, pero que no dejaba de generar conflictos. Colorado respondió movilizándolo a sus allegados tanto en el plano horizontal (cuestión que se abordará en el siguiente capítulo), como en el vertical, acudiendo a la capital de la provincia en busca del apoyo del protector de naturales, Nicolás de Lara, y posiblemente también de su red de conocidos y aliados en la ciudad de Antioquia. Cabe anotar que el traslado no se llevó a cabo, por lo cual triunfó el bando liderado por Colorado, que resultó más efectivo en la movilización de redes dentro de la provincia y del mismo pueblo.

Entre las características particulares del periodo 1784-1810, destaca el papel del protector de naturales, así como una mayor participación de las mujeres en el panorama de denuncias y en los tribunales locales y regionales. A esto se suma la intensificación de disputas en torno a aspectos más cotidianos que en épocas anteriores. Los amancebamientos, las deudas, los solares y otros asuntos domésticos se convirtieron en focos de conflicto tan importantes como las disputas por globos de tierra. Esto se explica, en parte, por el fortalecimiento de los pueblos de indios desde la década de 1750, lo que dificultó los ataques a su integridad territorial. El acceso a la justicia se volvió más individualizado y cotidiano, complementando la pertenencia a redes de clientelas como vías para resolver conflictos. Además, los pueblos de indios en esta región gozaron de mayor autonomía para gestionar sus querellas en comparación con los del valle del río Cauca en el mismo periodo (Cuevas 2020, pp. 147-175). Aunque se seguía apelando a una imagen paternal de la vida en común y al marco del ordenamiento jurídico, este mismo marco permitió una autonomía limitada pero significativa. Tal facultad se manifestó, por ejemplo, en la posibilidad de acudir de forma directa a la justicia, como parte del proyecto borbónico de mejorar la administración de justicia,

los territorios y sus poblaciones. Todo lo anterior puede entenderse como una expresión de cultura política que se entrelazó con la cultura jurídica, fortaleciendo la hegemonía de la Corona como dispensadora de justicia, en detrimento de los pactos y convenios extralegales.

Para recapitular toda esta parte del libro, el estudio de las redes verticales en los que participaban los indios de la provincia de Antioquia entre 1680 y 1810 permite comprender cómo las dinámicas clientelares, paternalistas y de reciprocidad fueron el tejido fundamental de la vida social y política. Estas relaciones no solo reforzaron jerarquías y dependencias, sino que también ofrecieron a actores subalternos, en especial a los indígenas, márgenes de maniobra para negociar con autoridades locales y con la propia monarquía.

Los juicios movilizaban capitales sociales a través de las redes de testigos y de denuncia que apelaban a la reconstrucción de un orden social y político que se sustentaban en una imagen vertical y paternal de la vida cotidiana. Por medio de dichas reclamaciones, se reconstruye el diálogo entre la bondad y la justicia en los discursos y su oposición con las realidades de los conflictos, especialmente, para propósitos de este segmento, a través de las redes clientelares como medios para garantizar tradiciones, desarrollar la vida individual y colectiva según la calidad de cada quien, la justicia del pacto de vasallaje, así como enfrentar o validar selectivamente la autoridad. Esto cruzaba proyectos personales y grupales, como el honor y el reconocimiento de los nobles o autoridades locales, junto al acceso a bienes, permisos y servicios de los indios, a cambio de acciones favorables. A la inversa, de los indios hacia los nobles, las redes verticales significaban protección, mediación, acceso a bienes y favores de sus patronos, así como a mercados. En el nivel colectivo destaca la mediación ante tribunales e instancias del poder informal, como dinámicas paralelas para solucionar sus conflictos.

Los vínculos asimétricos no estaban determinados exclusivamente por la categoría social, ya que eran flexibles y, en muchos casos, se ajustaban a las circunstancias particulares, más que identidades predefinidas y pertenencias a calidades sociales. Esto evidencia una habilidad para interpretar contextos por parte de los involucrados, así como la estrategia de los indígenas para manejar proyectos monárquicos y sus contradicciones. También se observaban conflictos entre las élites y la selección entre diferentes argumentos y repertorios de acción que permitían un mayor margen de agencia india en los procesos. Existían diversas estrategias de cooperación y competencia entre intermediarios y patrones, así como decisiones de participación o retiro por parte de los clientes, lo cual podía transformar la estructura de los lazos en las redes (Aguirre 2012, 41), explicando así sus desarrollos.

Las dinámicas de estos hechos sociales configuraban identidades particulares, como la identidad socio jurídica de la calidad social indígena y las identidades locales, las cuales incluían la pertenencia a una encomienda (inicialmente hasta la década de 1740), el vasallaje a la monarquía, la filiación familiar, y la inclusión dentro de los deberes y prerrogativas correspondientes a su estatus social. Esta reproducción de la sociedad ocurría principalmente en un contexto informal, donde los arreglos jerárquicos reflejaban la habilidad de cada individuo para desplegar sus capitales sociales a través de las redes, y de sus capitales simbólicos mediante percepciones y acciones que eran tanto ofrecidas como esperadas por denunciante, denunciados y jueces. Dicha informalidad propiciaba intercambios de dones y favores para estructurar lealtades, las cuales a menudo variaban según el contexto de cada conflicto. Este entorno informal y cotidiano facilitaba el uso de redes verticales como mecanismos para mitigar los efectos de dictámenes judiciales, asegurar posiciones de respeto, y explicar infracciones a los órdenes establecidos, presentándolas como vínculos que reproducían a nivel cotidiano

la visión del cuerpo político en su totalidad: un mundo regido por deberes y prerrogativas según el estatus social de cada individuo. Tal configuración proporcionaba un marco de relaciones y legitimidades que permitían el desarrollo de intereses comunes y una convivencia colectiva.

En el nivel diacrónico, la periodización planteada muestra la evolución y adaptación de estas prácticas frente a contextos cambiantes. En el primer periodo de 1680-1750, se observa que los arreglos informales en Antioquia eran medios para desarrollar los conflictos y tener accesos a bienes o servicios, pero no tanto como el valle del río Cauca, debido a que en esta última región la mediación de actores como los encomenderos y sus comensales fue más presente en el mismo periodo (Cuevas, 2020, pp. 336). En Antioquia, la mayoría de usos de capitales sociales se hacía en relación al cuestionamiento de autoridades sin involucrarse activamente en los conflictos de familias principales como en el valle. Destaca la presencia *in crescendo* del protector de naturales, en una frontera difusa entre el reconocimiento de su autoridad, el favor y el cumplimiento de sus deberes hasta el final de este estudio. La consolidación de cabildos indígenas configuró espacios de autoridad y negociación, donde las cualidades morales y las tradiciones se convirtieron en recursos de legitimidad.

En el siguiente periodo, de 1750 a 1779, aparte de lo dicho respecto a la mayor mediación del protector de naturales de la provincia, las redes verticales sirvieron a nivel colectivo para garantizar la estabilidad de los pueblos y dejar solo en planes la política de traslados de 1755-1759 y las posteriores, con la excepción de San Antonio de Pereira, que ocurrió dentro del mismo resguardo de tierras. A nivel individual se explicitaban las distancias entre lo ideal y lo real que daba cuenta de la reconstrucción de lealtades y enlaces para desarrollarse como actores locales. Las reformas borbónicas y los intentos de reordenamiento territorial intensificaron los conflictos, llevando a los indígenas a cuestionar autoridades locales y a movilizar capitales

simbólicos para defender prerrogativas. Para Antioquia, los estancos y las presiones fiscales desbordaron los mecanismos tradicionales de mediación, desembocando en rebeliones que revelaron tanto la fragilidad como los límites del pacto de vasallaje. Este panorama hizo movilizar redes que muchas veces fallaron en contexto de rebeliones de 1779-1783, al quedar la expectativa de la mayor movilización y reclamos supralocales o supraestamentales de justicia, sustentados en documentos que reestablecían parcialmente los viejos órdenes fiscales y las dinámicas tradicionales en un contexto de profundo cambio, cuyos mecanismos se rompieron por la presión fiscal y las expectativas de justicia que la misma Corona estimulaba.

En el periodo final de 1784-1810, aumenta la presencia de los tribunales para los indios de Antioquia, lo que muestra un ligero distanciamiento de los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos. Las denuncias sobre clientelas y obstrucciones a la justicia se multiplicaron, reforzando la apelación a instancias superiores y revelando una creciente crítica a los abusos del poder local. También entran a colación de manera más continua el uso de capitales sociales por parte de indios e indias en aspectos cotidianos e individuales, respecto a periodos anteriores y las demandas colectivas.

A lo largo de estos subperiodos, se observa que lo cotidiano y lo excepcional se entrelazaban en un campo de tensiones y negociaciones. Las costumbres, el pacto tributario y las mediaciones clientelares no fueron elementos estáticos, sino mecanismos dinámicos que permitieron a individuos, comunidades y autoridades procesar conflictos, legitimar jerarquías y, en ocasiones, cuestionarlas y hasta subvertirlas en momentos puntuales. De este modo, las redes verticales aparecen no solo como un factor de reproducción del orden social, sino también como un escenario clave de agencia política, donde los actores reinterpretaron sus posiciones en un sistema colonial marcado por la jerarquía, la reciprocidad y la contingencia. Las clientelas fueron un espacio de negociación

y disputa, que fue clave para comprender tanto la continuidad del dominio colonial como las fracturas que se profundizaron en las últimas décadas del periodo.

El dinamismo y la estructuración de las redes verticales en las que se vincularon los indios entre 1680 y 1810 en la provincia de Antioquia muestra las maneras de gestionar la contención y la subversión, así como los puntos de convergencia y divergencia entre los discursos y las prácticas que estructuraban la vida cotidiana y la hegemonía política y social. Esto forma un circuito de retroalimentación de la vida social de una manera dinámica y adaptativa que se involucraba con las jerarquías, sus desafíos y vínculos de manera contextualizada, local y regional, propia de la diferenciación social en el Imperio español.

LAS REDES HORIZONTALES COMO EXPRESIONES DE CULTURA POLÍTICA

Horizontal networks as expressions of political culture

Aquí lo horizontal se asume como las redes y relaciones entre indios o de estos con gentes que no tenían una distancia social como las que se describieron en el capítulo anterior. Blancos pobres, mestizos, mulatos, zambos y demás personas de distintas calidades sociales parece que compartían muchas de las dinámicas cotidianas de los indígenas en sus pueblos y espacios aledaños. Distintas normas y el lenguaje socio jurídico proscribían la convivencia entre estos libres de todos los colores, junto a los esclavos, con los indios, pero para la época de este estudio ya era un recurso más retórico que una realidad, al menos en el caso antioqueño. Lo horizontal tenía unas dinámicas distintas a lo descrito en el capítulo anterior al haber proximidad social y económica, pero se entrecruza muchas veces con lo vertical, especialmente en las expresiones de género, diferencia social y de reconocimiento entre gentes cercanas, como una metáfora una de la otra en las relaciones de autoridad y liderazgo (Stern, 1999, pp. 245).

En este apartado se examinará la naturaleza de estas relaciones, junto con sus principios, dentro del contexto de una economía basada en el intercambio de dones y en el marco de conflictos, con el objetivo de explorar su relación con las estructuras verticales y los intercambios entre las partes involucradas que generaban expresiones de cultura política y de hegemonía. También se investigará cómo se abordaban

los conflictos en este plano y cómo se configuraban las identidades en este contexto, así como las estrategias que esto conllevaba en el marco del pacto de vasallaje.

Este capítulo examina las redes horizontales en los pueblos de indios y sus alrededores en Antioquia entre 1680 y 1810, entendidas como los vínculos de parentesco, vecindad, compadrazgo, festividad y cooperación que articularon a indios, mestizos, mulatos, zambos, esclavos y blancos pobres en un mismo tejido social. A diferencia de las relaciones verticales, mediadas por jerarquías formales, estas conexiones operaban en la vida cotidiana como mecanismos de solidaridad, reciprocidad y conflicto, y se imbricaban con elementos centrales de la cultura política del periodo monárquico, como el corporativismo, el paternalismo y el pacto de vasallaje. A través de los pleitos judiciales, las fiestas, las rebeliones y las prácticas de economía del don, se muestra cómo estas redes sustentaron consensos locales, generaron capitales sociales y simbólicos, y al mismo tiempo fueron escenarios de negociación y resistencia frente a la autoridad colonial. El análisis permite comprender cómo lo festivo, lo doméstico y lo comunitario funcionaron como expresiones políticas en las que se ponía en juego la justicia, la legitimidad y las lealtades colectivas.

Expresiones de cultura política y redes horizontales entre 1680-1750

En Antioquia, entre 1680 y 1750, se pueden rastrear algunos elementos de la cultura política a nivel horizontal. Un ejemplo es el caso de los indios cargueros de Buriticá y Sabanalarga que, en 1684, desertaron de una expedición contra los grupos de la provincia del Citará. Estos recibieron apoyo de sus congéneres en cada localidad y adoptaron como estrategia la huida hasta que se calmaron los ánimos tras los decomisos y represalias ordenadas desde la ciudad de Antioquia. Cuando la situación fue más favorable, durante el juicio de residencia

contra el gobernador de la provincia Diego Radillo de Arce en 1686, dos o tres años después de los sucesos, reclamaron sus bienes. Alegaron que estaban enfermos, que no deseaban desobedecer la orden de trabajar en la minería, que habían sido obligados a cargar cuatro arrobas y que se habían extraviado. No cuestionaron que la decisión de tres o cuatro indios por pueblo se hubiera tomado como una represalia general, pues eran conscientes de que representaban a sus comunidades y participaban como subordinados en una expedición militar. Sin embargo, el respaldo recibido en sus localidades fue interpretado negativamente por los soldados pardos (afrodescendientes), quienes los castigaron decomisando y destruyendo algunos bienes. Además, se menciona que los únicos hallados fueron los tres alcaldes, el cacique, los ancianos y las mujeres, quienes también fueron castigados por su connivencia con los fugados.⁸⁹

Esto lleva a preguntarse sobre la lealtad al interior de los pueblos, que llegó al punto de enfrentar dicha opción, como consenso sostenido incluso por sus autoridades. Esto se crearía por las cotidianidades y las festividades, al lado de las rupturas que ponían a prueba dicho valor. Dicha lealtad y consenso también se construiría desde la consideración de lo justo e injusto, así como la valoración de fuerzas en cada ocasión, que a largo plazo convino a los indios con bienes decomisados.

Otros casos interesantes expresan la idea del consenso local como garante de la autonomía en las elecciones de sus cabildos, junto a la legitimidad de los gobernadores locales ganada con el aval de la provincia. Quienes ganaban elecciones en los cabildos o tenían posiciones de gobierno debían poseer alguna ascendencia local, ya que debían procurar por el equilibrio de poderes informales en cada pueblo, junto a gestionar el bien común de los vasallos indios y sus

⁸⁹ AHA, documento 286, en especial folios 50-50v, 55a-56 y 71-72.

agregados, según reclamationes que se pudieron rastrear en 1716 y 1720.⁹⁰ Las facciones eran actores importantes en la vida local y competían por el poder político de sus pueblos, logrando inquietar tanto la paz, como sucedió en El Peñol en 1720, según la descripción del gobernador de la provincia don Gaspar de Guiral y Urrutigoyti:

[...] dicho pueblo tiene tan corto número de indios[...] y está dividido en dos bandos pretendiendo cada uno para el suyo este empleo, y en estas pasiones divierten el tiempo y gastan sus cortos bienes [...] para cuyo remedio y quietud me parece Señor, fuera conveniente que el dicho cargo de gobernador se extinguiese [y] quedase su gobierno en los oficios de alcaldes anuales que acostumbran, y un capitán que cobre los tributos de su majestad, con que se pueden destruir las locas fantasías de estos indios y sosegar las inquietudes.”⁹¹

A pesar de dicha solicitud, la Real Audiencia de Santafé emitió una real provisión a favor de uno de los bandos, el liderado por Pedro Alejandro, donde se respetó la costumbre de elegir un gobernador local para ser confirmado por Guiral y Urrutigoyti, quien deseaba “innovar” en ese caso, lo cual iba en contra de la práctica judicial de aquel entonces. Esta era una dinámica de la cultura jurídica de aquel entonces, antes de las prácticas de gobierno reformistas, donde los cambios debían partir de la conservación de los equilibrios locales, o al menos estar consensuados por las comunidades, más que el criterio de un agente externo (Herzog, 2024, pp. 163-164).

A través de la denuncia, los indígenas hacían expresiones explícitas de su identidad por medio de la solidaridad y experiencias compartidas de opresión, que algunas veces eran vistas como simples expresiones de tumulto y violencia por los denunciados.⁹² A nivel más cotidiano, la convivencia con mestizos hacía selectiva la apelación a la justicia,

⁹⁰ Impugnación de Miguel Graciano como gobernador de Buriticá en 1716, AGN, Caciques e indios, legajo 52, documento 8, folios 294-295. Este caso pudo representar un pacto con el gobernador de la provincia y los intentos de reformar ciertas costumbres con el corregidor, como prerrogativas de sus dignidades.

⁹¹ AHA, documento 495, folios 415-416.

⁹² AGN, Caciques e indios, legajo 52, documento 8. AHA, Criminal, caja B85, legajo 1770-1790, documento 1. (Sabanalarga y Buriticá, 1716).

especialmente cuando eran lesivos los agregados al pueblo con sus escándalos y amoríos con las indias de familias con alguna ascendencia social, como pasó con Andrés Durango, habitante mestizo de Sabanalarga, quien “se le llevó la virginidad” y luego maltrató en compañía de su legítima esposa a María Paula, india, en 1699. Este fue denunciado ante el gobernador de la provincia, más que al cura o al corregidor de naturales, como primeras instancias. Ante los reclamos de María Paula, Durango afirmó en el tribunal que la conoció y trató en la tienda donde vivía su hermano,

[...] pero que la trató de amores y le volvió a señalar puesto para qué la esperase, en el monte, donde la conoció carnalmente y estuvo con ella más o menos un mes y la dejó porque era inquieta y andaba con otros hombres, y porque decían que se casaba y qué pasaría en esto un año [...] cuando la conoció carnalmente vio que estaba usada.⁹³

Y luego declaró que ella había “dado escándalo” y que los indios alcaldes la habían amarrado, y por esta ocasión en el monte la azotó y le cortó el cabello, y que “bregando con ella para azotarla, le rompió la camisa y enaguas que tenía puesta” y que la maltrató físicamente por andar “ofendiendo a Dios y a los hombres”.⁹⁴ Por los testimonios de los afectos de la ofendida y los resultados de la pesquisa judicial, el gobernador don Francisco Hernández de Heredia desterró a Durango de Sabanalarga a las galeras de Cartagena, pero después, por apelación del desterrado, se le impuso una multa más alta, trabajo en la iglesia del barrio de indios de Santa Lucía en la ciudad de Antioquia y no vivir a menos de ocho leguas de Sabanalarga.

Este caso es comparable al de Sebastiana Mendoza en Roldanillo, pueblo de indios de la jurisdicción de Cali en 1709, respecto al maltrato que sufrieron (Cuevas, 2020, pp. 176, 189-190), se puede hablar que las indias principales, ya fuera por sí o por sus parientes

⁹³ Proceso contra Andrés Durango, mestizo de Sabanalarga en 1699, AHA, Criminal, caja B82, legajo 1690-1700, documento 23, folios 1v-2.

⁹⁴ Proceso contra Andrés Durango, mestizo de Sabanalarga en 1699, AHA, Criminal, caja B82, legajo 1690-1700, documento 23, folios 2v-3.

con la honra afectada, eran las que en este periodo reclamaban justicia a nivel formal. Sobre las más pobres, hipotéticamente se puede decir que tenían que arreglar sus asuntos a nivel más informal. Este hecho cambió al pasar de las décadas, como se demostrará en el acápite concerniente al final del siglo XVIII. Respecto a los pocos testamentos y procesos mortuorios ubicados para el periodo inicial de 1680-1750, el cuidado de la familia y de las propiedades se dejaba en albaceas mestizos o indios principales, ante la ausencia de nobles como patronos, lo que puede ser una evidencia de la poca injerencia de los encomenderos y demás nobles españoles en este aspecto, como en otros, que se ha señalado antes en este trabajo.⁹⁵

En una fase temprana de este estudio, en 1676, cuando la villa de Medellín acababa de ser fundada, y en consonancia con el discurso de separación espacial basado en la idea de dos repúblicas, una de indios al servicio de la otra, la de los españoles, los lazos horizontales entre los libres de diversos orígenes y los indígenas representaron un obstáculo para la implementación de tal propósito. En este contexto, estas relaciones seguían siendo parte de un repertorio discursivo de distinción social y organización territorial, tal como ocurría en Cali en la misma época. Esto reflejaba que aún no se habían asumido discursivamente los fenómenos emergentes del mestizaje en la transformación de las jerarquías del poblamiento (Cuevas, 2005, pp. 25-59). En Medellín, el intento de consolidar la presencia de nobles en la recién constituida plaza, así como de ubicar a mestizos, zambos y mulatos libres en barrios designados para ellos, como el lugar de Guanteros [Gualteros, según el documento], fue también una oportunidad para reunir a los indios dispersos y a los naturales del pueblo de San Lorenzo de Aburrá en su localidad. Al mismo tiempo, se procuró hacer que los forasteros regresaran a sus pueblos de origen y desplazar a los libres de todos los colores que habitaban

⁹⁵ AHA, docs. 5367 y 5368 (Sopetrán, 1677 y 1694). AHJM, Alcaldía, Alcaldía Ordinaria, Petición, tomo 2 folios 216-219v (Pereira, 1730-1745).

dicho pueblo y resguardo.⁹⁶ Esto, tomando en cuenta un proyecto de distribución de los espacios, de la reproducción de jerarquías espaciales de poblamiento y de distinción social, y en definitiva, la recreación de un orden político en la cotidianidad, aprovechando la reciente erección de dicha villa. Este intento de sostener y revitalizar el pueblo de San Lorenzo fue infructuoso, debido a que en 1685 los anaconas de la villa y de la ciudad de Antioquia, y posiblemente junto a los escasos naturales de San Lorenzo de Aburrá, en número de unas 20 familias y 137 personas, pidieron erigir el pueblo de La Estrella al sur de los resguardos originales de San Lorenzo, aceptando tácitamente el recorte de buena parte de las tierras que había destinado el visitador Herrera Campuzano a comienzos de ese siglo.⁹⁷

Aparte de lo anterior, los procesos judiciales, los autos de buen gobierno y las cuentas de tributos en los demás pueblos de la provincia muestran que los mestizos y mulatos estaban integrados a los pueblos por la vía del matrimonio, el compadrazgo y el jornaleo.⁹⁸ Estos individuos buscaban acceso a tierras, servicios religiosos y protección comunitaria. Incluso, eran viables dentro del mercado matrimonial y opciones como compañeros sexuales.

La búsqueda de estabilidad de algunas mestizas hacía que la estrategia individual de casarse con indios fuera una buena opción para garantizar a sus descendientes el acceso a tierras y a la protección diferenciada. Era un juego donde surgía una doble identidad: eran indios para gozar de la tierra y pagar los tributos, pero colectivamente se sabía su origen mestizo, que a la larga no importaba, pues eran miembros funcionales de la comunidad. Por ejemplo, se encuentra

⁹⁶ AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 1, folios 78v-79v, 80r-81v y 131r-132v.

⁹⁷ AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 13, folios 158r-168r y “Fundación de la Estrella con el aval del gobernador de Antioquia y el Procurador de Medellín”. Revista Distritos 16 (sin foliación), páginas. 21-25.

⁹⁸ Matricula de indios de Sopetrán en 1691, AHA, 6548. Matricula de Sopetrán, Buriticá y Sabanalarga en 1711, AHA, 6549. también, AHA, Criminal, caja B82, legajo 1690-1700, documento 23

el testimonio del cura don José Javier Pérez en 1770 de Sopetrán respecto a los descendientes de la mestiza Juliana de Aldana y de su marido Juan Sisquiarco, indio, respecto a hechos anteriores a 1750:

[...] que la dicha Juliana Aldana y sus descendientes estaban en mala fe matriculados por ser ella y su madre Juana Aldana mestizos libres, y otros hermanos que la dicha tuvo, la que siempre aguantó el yugo por el rigor con que su marido Juan Sisquiarco y a los dichos sus hermanos en más de 30 años que soy cura, no los he conocido pensionados como indios tributarios, si me consta fueron reportados por mestizos libres, y a la dicha Juliana en tiempo alguno de mi parte, fue llamada para la cocina, agua y leña como lo son los otros indios, por estar cerciorado de su libertad y esto es público y notorio [...].⁹⁹

Como se observa, obviando la narrativa de coacción del indio hacia la mestiza, que pudo ser una estrategia del testigo para favorecer a los descendientes de ella, fue una maniobra que incluso se extendía a la parentela de las mujeres y que contaría con la aceptación, si no fue de toda, al menos de alguna parte del pueblo. También es notorio el hecho que Juliana de Aldana prestara servicios al cura como una indígena, a pesar del reconocimiento local como mestiza. Posiblemente haría presentar “una versión oficial” de la implicada, sobre las circunstancias que rodearon el hecho como algo forzado, o si se le da el crédito, el mal carácter del marido, se ejemplificaría como uno de los márgenes individuales de acción de estos indios. También se ofrece el dato suelto de que Pedro de Aldana fuera indio, no hubiera sido desterrado,¹⁰⁰ muestra que el grado de solidaridad que era atribuido a ellos, lo que redundaba en connivencia y en protección en atentados contra la moral, la religión y la fiscalidad.

Cuando esos pactos dejaban de convenir a los mestizos asumidos como indios, y comenzaban a surgir inconvenientes relacionados con

⁹⁹ AGN, Tributos, legajo 18, documento 30, folio 888-888v.

¹⁰⁰ AGN, Tributos, legajo 18, documento 30, folio 878-878v. A raíz de este caso, en el mismo expediente se ubican las peticiones de Bernardino de Vargas y las declaraciones de Manuel Tomás Gorrón en las décadas de 1750 y 1770 sobre la libertad de sus antepasados en los decenios de 1730 y 1740. Folios 900-909v.

los tributos y otras obligaciones laborales comunitarias y religiosas, particularmente hacia el cura doctrinero, se solicitaba ante el gobernador de la provincia la exención de la condición de tributario. En un ejemplo anexo al anterior, don Pablo Sarmiento procurador del número de la Real Audiencia de Santafé y de los pobres, a nombre de Bernardino de Vargas de Sopetrán, en 1775 escribió que:

[...] si el indio casarse con mulata negra o mestiza, los hijos que procrearse no tributen: luego porque éstos no están obligado a ello también la razón en que la ley se funda, y es la de aquel principio general de derecho, que enseña que la prole o parto en estos casos, siempre debe seguir el vientre, esto es que si la madre es ingenua o libre, aunque el padre sea ciego, la prole ha de seguir la naturaleza de la madre [...].¹⁰¹

En cuanto al reconocimiento de la calidad social de los hijos nacidos de uniones entre varones y mujeres de distinta condición, especialmente cuando el padre ostentaba una posición social superior o que implicaba alguna ventaja, Rappaport señala que el reconocimiento por parte del hombre determinaba si los niños y niñas eran clasificados según la condición del padre, de la madre o como “mezclados” (2018, pp. 114-117). Estas dos consideraciones, la de Rappaport sobre los siglos XVI y XVII, y la del documento elaborado a nombre de Bernardino de Vargas, muestran tanto el casuismo de los tribunales de justicia como de la vida cotidiana, así como los cambios históricos en las formas de parentesco, clasificación social y la importancia del reconocimiento local en estos procesos. Incluso la polivalencia de las fuentes del Derecho (compilaciones, reales cédulas y provisiones, junto con lo consuetudinario, el “sentido común” y la religión) y sus aparentes contradicciones, constituían más un conjunto de sugerencias, unas más prescriptivas que otras, para analizar fenómenos sociales y buscar soluciones justas que no rompieran los equilibrios entre actores asimétricos ni los valores cristianos y de vasallaje (Herzog, 2024, pp. 142-143). Las decisiones

¹⁰¹ AGN, Tributos, legajo 18, documento 30, folio 909-909v.

judiciales, al menos hasta el periodo que finaliza en 1750, buscaban gestionar estos conflictos garantizando los pactos y reconocimientos locales, los cuales serían posteriormente cuestionados durante las décadas posteriores por el reformismo borbónico, particularmente en lo relativo a las solidaridades locales. Posiblemente por eso, en 1776 se negó la exención de la condición de indio a Bernardino de Vargas debido a que no se presentó la partida de bautismo de su abuela, Juliana de Aldana. Este hecho evidencia un cambio en los criterios de administración y en los procedimientos de justicia del alto tribunal de la Real Audiencia de Santafé.

1750-1779: un contexto de dinamismos

En Antioquia durante el periodo de 1750-1779 se observa que los intercambios de servicios, gentes y recursos entre libres e indios en los pueblos fueron intensos, y que a partir de ahí se explicitaron unos valores que sustentaban dichas reciprocidades. También continuaba la diferenciación a nivel discursivo entre indios-libres y blancos como un elemento que permitía plantear denuncias en caso de conflicto y que activaban las oposiciones identitarias para solucionar desacuerdos cotidianos. Sin embargo, la relación entre indios y libres fue más de connivencia en los pueblos en el marco de diferenciaciones flexibles, donde los más integrados (los casados o amancebados con un consorte indio) no tenían mucha diferenciación respecto a la prestación de servicios para curas y el culto local, como en el acceso a tierras.¹⁰² Los libres de mayor caudal debían contribuir a la comunidad con el mantenimiento del culto y no crear problemas con los indios. El acceso a los servicios religiosos creó sentimientos de localidad que se cruzaban con los valores de la jerarquización social, o

¹⁰² AHA, documento 523, folio 15v-17v (Sopetrán, 1756). AHA, Criminal, caja B55, legajo 1700-1740, documento 25, folio 19 (Sopetrán, 1756). AGN, Tributos, legajo 18, documento 30, folio 888 (Sopetrán, 1770-1776). AHA, documento 3853, folios 4v-5 (Buiticá, 1772).

a veces los sobrepasaban, por ejemplo en los libros de confirmaciones del Peñol, al lado de los indios aparecieron sus agregados mestizos y mulatos bautizados en otros pueblos gozando de dicho sacramento.¹⁰³ En ello entraba una economía de reconocimientos y reciprocidades que actuaban como los lubricantes de los sentimientos de solidaridad local en el marco de la jerarquización social. Respecto a eso, el gobernador indio Diego Sisquiarco de Sopetrán apeló a que no se sacaran a los libres del pueblo en 1756, en el contexto del proyecto de extinciones y traslados:

Que estén entendidos que no [solo] es merced que le hacemos en que no pierdan sus labores; y que en agradecimiento esperamos, concurren con su ayuda al mayor culto y veneración de este santo templo, como lo hacen los que están en el marco de este nuestro pueblo, concurriendo en el tiempo que se les señalare a alumbrar la lámpara y hacer las fiestas a que están obligados los vecinos [...].¹⁰⁴

El culto articulaba una solidaridad que, aunque socialmente diferenciada en apariencia, funcionaba como un polo de atracción para diversos sectores de la población. A ello se sumaba la cercanía a los caminos reales y, en términos económicos, el acceso a la tierra: para los más pobres, mediante el trabajo de sus propios brazos; para los más ricos, a través de sus ganados y jornaleros. Cabe recordar que, dentro de la jerarquía territorial vigente hasta mediados del siglo XVIII, solo se reconocían como formas legítimas de vida en “policía” las ciudades, las villas, los reales de minas y los pueblos de indios. Muchos que no eran indios aprovecharon estos últimos para acceder a dicha forma de vida y a las ventajas que conllevaba.

Dentro de la misma calidad de indio, al interior de los pueblos se buscaba generar un sentido de pertenencia a la localidad y la búsqueda de su conservación como estamento diferenciado y de sus

¹⁰³ Transcripción de los libros de confirmaciones del Peñol hecho por Carlos Ignacio Córdoba Sevillano. <http://www.rodriquezuribe.co/browsemedia.php?mediasearch=pe%Flol&mediatypeID=documents&tree=arbol&tnggallery> (consultado 20 de noviembre de 2023).

¹⁰⁴ AHA, documento 4354, folio 78-78v.

prerrogativas. Ello activaba la solidaridad en momentos crisis, como en la detención de vecinos lesivos a los indios o en la liberación de gentes libres benéficas a facciones de los pueblos, como se describió en el capítulo anterior con el cartagenero Arriaga en Sopetrán durante 1775, y en la detención de don José Vélez en 1761.¹⁰⁵ Respecto a este último caso, Vélez maltrató a Marcelo Tamayo, alcalde indio de La Estrella, por no permitirle el paso por sus predios para cortar madera en los montes comunitarios del pueblo de indios. En otra ocasión, en plena misa, lo volvió a amenazar y, durante la refriega, hirió con una navaja a dos indios. Ante esto, Tamayo convocó a la comunidad para apresarlo, a pesar de que, por jurisdicción, no tenía facultad para hacerlo. Sin embargo, la acción fue finalmente avalada debido a que liberó a Vélez el mismo día. Todo lo anterior evidencia la activación de la solidaridad entre los indios y los agregados del pueblo de La Estrella en un contexto crítico. En otro caso, la solidaridad también se manifestó ante la violencia ejercida contra un miembro de la comunidad que velaba por el bienestar colectivo. Ocurrió en 1766, nuevamente en La Estrella, cuando Marcelo Tamayo fue agredido con empujones, amenazas y gritos por el corregidor don Manuel de Santamaría. El motivo fue que Tamayo cuestionó la decisión del corregidor de extraer madera de los montes del pueblo sin contar con el permiso de todos los miembros del cabildo local. Los indios de la facción ignorada solicitaron al protector Zavala, en la ciudad de Antioquia, que denunciara no solo al corregidor, sino también al gobernador indio Raymundo de Rojas y al alcalde José Segundo Tamayo, quienes habían otorgado un permiso de tala considerado espurio por los afectados..¹⁰⁶ Esto es una muestra de la movilización solidaria frente a un conflicto entre facciones que involucraron a agentes externos y que los arreglos cotidianos no pudieron gestionar.

¹⁰⁵ Detención de don José Velis (Vélez) por el alcalde indio de la Estrella (1761) AHA, Criminal, caja B41, legajo 1740-1770, documento 10. Liberación de Ignacio de Arriaga en Sopetrán (1775), AGN, Policía, legajo 2, documento 13, folios 273-276v.

¹⁰⁶ AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 26, folios 50r-52v.

La movilización de capitales sociales en conflictos violentos, como el enfrentamiento entre el minero don Carlos de Piedrahita y algunos indígenas de Buriticá en 1772 por unos derechos de explotación aurífera, reflejó la solidaridad tanto de los indios como de los libres del pueblo. Durante el altercado, resultaron heridos dos indígenas y dos esclavos de Piedrahita. Los indígenas heridos recibieron atención de José Isidoro Manco, quien actuaba como médico en el pueblo, mientras que otros indígenas siguieron a Piedrahita hasta la ciudad de Antioquia para observar sus acciones y recoger información. Por su parte, los esclavos lesionados fueron atendidos por don Felipe de Castañeda, un noble local con conocimientos médicos. Una muestra adicional de solidaridad horizontal se observó en la presencia de indígenas, mestizos y mulatos que testificaron a favor de los indígenas, alegando que Piedrahita estaba armado con una escopeta y amenazaba a los de Buriticá al exigirles documentos que certificaran la mina que los indígenas consideraban propia. Para los indios de apellidos Graciano, Manco, Tuberquia y Jaraba, la movilización incluyó a sus allegados y vecinos. En contraste, Piedrahita contó con el apoyo de sus redes horizontales, que incluían varios testigos nobles de la ciudad de Antioquia, así como relaciones verticales con mestizos y mulatos, algunos de los cuales estaban casados con indígenas, además de los testimonios de cuatro de sus esclavos, incluidos los dos heridos. La narrativa del conflicto, según la versión de Piedrahita, sostenía que él había dado permiso a los indígenas para explotar los aluviones de La Herradura, pero que estos se negaron a abandonar el lugar y adoptaron una actitud violenta. En el enfrentamiento, que también fue testificado por los propios indígenas, se produjo un disparo de escopeta por parte de Piedrahita y un forcejeo entre Francisco Graciano y don Carlos, en el que intervinieron tanto esclavos como indios. Algunos de estos últimos resultaron heridos y, tras el altercado, llamaron a otros indígenas que se encontraban trabajando una legua río arriba. Finalmente, Piedrahita y sus esclavos

huyeron. Según la versión mencionada, los habitantes de Buriticá amenazaron afirmando que si los iban a sacar “para eso eran indios y había machetes”.¹⁰⁷

En otras ocasiones, a veces no quedaba deslindado el límite entre las familias concretas y la comunidad en peticiones para el amparo de derechos de explotación de minas, que se ampliaban para la protección de tierras colectivas, ya que lo que afectaba a una parentela, se sentía en las otras en ese aspecto concreto, y más cuando entraban gentes por fuera de los arreglos informales que se habían construido.¹⁰⁸ Dicho sentido de consenso era operativo para legitimar empresas como la fundación de curatos y la formulación de denuncias.¹⁰⁹ El consenso se entendía como sinónimo de bien común, conservación, civilización y orden, lo que reflejaba claramente la solidaridad frente a enemigos comunes y la defensa de la comunidad. Estas nociones se consideraban fundamentales en la reproducción de los pueblos y de su paz, como expresiones de cultura política, y de expectativas que se articulaban en torno a la economía del don y de los discursos hegemónicos que circulaban socialmente y que se reforzaban en los tribunales de justicia. No obstante, cuando estos significados eran objeto de disputa entre las facciones de los pueblos, un aspecto poco detallado en los documentos de este periodo, la situación se volvía más ambigua y dejaba entrever los conflictos subyacentes. Posiblemente esto ocurría más ante la urgencia del contexto de venta de la tierra de algunos pueblos que movilizaba más que las disputas entre parcialidades.

¹⁰⁷ AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 19, folios 158r-265v. la cita textual se ubica en el folio 185v.

¹⁰⁸ Petición de siete indios del Peñol para la protección de unas minas (1752) AHA, criminal, caja B92, legajo 1740-1779, documento 4, folio 2. Conflicto entre indios de Buriticá con don Carlos Piedrahita por heridas (1772-1773) AHM, fondo Concejo, sección Colonia, tomo 19, folios 158r-265v

¹⁰⁹ Fundación de una parroquia en Santa Bárbara y Sabaletas de Arma (1770) AHA, documento 8292. Detención de don José Velis (Vélez) por el alcalde indio de la Estrella (1761) AHA, Criminal, caja B41, legajo 1740-1770, documento 10, folios 2-3.

Una posibilidad de encuentro entre esos sentidos de pertenencia local, como lo fue el traslado provisional que se hizo de Sopetrán a Buriticá entre 1757 y 1758, es otro aspecto del cual hay algunas referencias: por un lado, del primer pueblo apelaron a que no recibían doctrina ni fueron recibidos con los brazos abiertos por sus congéneres del segundo, pero, por el otro, se quedaron en Buriticá tres familias de las 25 que se fueron. Esto se acompañó del uso de las redes verticales en Santafe y el argumento de viejas rivalidades entre los pueblos que se describieron en el capítulo anterior de este trabajo.¹¹⁰ Si bien había movilidad geográfica entre los distintos pueblos, parece que no fue comparable a lo que pasaba en el valle del río Cauca (Cuevas, 2020, pp. 25-42), donde la rotación de indígenas entre los pueblos fue más intensa. Esto conduce a considerar los horizontes identitarios de los indios en Antioquia a partir de las solidaridades locales. Existía entre ellos una conciencia compartida sobre la amenaza de extinción o traslado de sus pueblos, como ocurrió con Sopetrán hacia Buriticá y con San Antonio de Pereira hacia El Peñol, ambos casos en la misma época. También se reconocían las estrategias empleadas en cada comunidad para negociar con curas y corregidores, así como la importancia del cumplimiento en el pago de tributos. Sin embargo, lo verdaderamente central era el nivel local y comarcal, como lo demuestra el creciente fortalecimiento de los cabildos indígenas. Estas corporaciones actuaban como mediadoras entre la comunidad de indios y sus agregados más cercanos, por un lado, y por otro, con los demás sectores agregados, los cabildos de ciudades y villas españolas, y el gobernador de la provincia.¹¹¹ Había mayor contacto y cercanía entre Buriticá con Sabanalarga y a veces se incluía a

¹¹⁰ AHA, documento 4350, folio 47 y documento 4355, folio 129, documento 4357, folio 169v.

¹¹¹ Un ejemplo explícito es la descripción de las iglesias de los pueblos que hicieron algunos indios en Sopetrán, para increpar a su cura en 1756, AHA, Criminal, caja B55, legajo 1700-1740, documento 25, folio 19. Un argumento parecido se ofreció en Pereira para responder a los mismos proyectos de traslado en 1757. AHA, Reales provisiones, legajo 433, folios 270v-271.

Sopetrán en dichos lazos, como lo comprueba la rebelión de 1781. Esos pueblos tenían menores contactos con La Estrella y Pereira, que conformaban una pequeña subregión, mientras que los del Peñol y Sabaletas de Arma se consideraban apartados de los demás, desde un balance de sus referencias en los documentos.

A niveles más informales, los indios y libres construían relaciones al interior de sus pueblos para lograr ventajas y “atajos” en diversas situaciones, aprovechando la diversidad de jurisdicciones para sus cometidos, ya fuera para producir aguardiente ilegal, lograr omisiones en la administración de justicia local y permitir amancebamientos. Esa era una de las caras de la solidaridad y la connivencia para construir y reforzar lealtades operativas en la cotidianidad. Por ejemplo, en Buriticá, en 1763, el indio Santiago de Salas y su esposa, junto con Miguel Arias, hombre libre casado con la hija de Santiago, declararon haber tenido una quimera con Félix de Salas, hijo de Santiago, quien intentó agredir a Miguel. Según el relato, el alcalde del pueblo no realizó las averiguaciones correspondientes. Posteriormente, al confirmarse que no se habían utilizado armas, se descubrió que Miguel Arias estaba en concubinato con Jerónima de Salas, también india de matrícula. El gobernador Barón de Chaves con los ánimos de arreglar el problema, puso de acuerdo a todos y ordenó a soltar a Miguel Arias, con la orden de que no vuelva tener problemas ni trato con nadie, pena de 100 azotes en el rollo.¹¹² Este entresijo de relaciones y omisiones muestran lo intrincado de las relaciones entre actores que debían estar discursivamente separados.

En Antioquia, en febrero de 1764, don Luis Antonio Hernández, juez de la renta de aguardiente, recibió una denuncia según la cual, en el pueblo de Buriticá, se estaba vendiendo aguardiente sin permiso. Al

¹¹² Proceso contra el libre Félix de Salas en Buriticá por maltratos y quimeras (1763), AHA, Criminal, caja B57, legajo 1760-1770, documento 8. Proceso contra Valentín Manco y otros indios por aguardiente ilícito en Sopetrán, (1764), AHA, Criminal, caja B56, legajo 1740-1770, documento 14.

inspeccionar la casa de Valentín Manco, indio natural y capitán del pueblo, encontró tres botijas, una de ellas llena. Hernández procedió a realizar una recolección sumaria de información. Declaró José de Vargas, un indio que vivía en la casa de Manco, quien negó que allí se estuviera vendiendo aguardiente. Afirmó que el aguardiente lo había obtenido del alférez indio del pueblo, de apellido Higuita, y posteriormente de Tomás Jaramillo, quien, según él, lo vendía en nombre del rey. Más tarde, cambió su declaración y dijo que el aguardiente provenía directamente de Tomás Jaramillo, durante la celebración del día de Santa Bárbara. Dado lo delicado del asunto, el caso concluyó con una acusación formal contra José de Vargas por vender aguardiente sin autorización, ya que no pertenecía al real estanco. Además, se aprovechó la ocasión para emitir una advertencia general a la población, instándola a no comprar dicho aguardiente. Este caso muestra cómo los indios y libres tejían relaciones dentro de sus pueblos, articulando redes de solidaridad y clientelismo que les permitían obtener ventajas o sortear restricciones, como en la producción de aguardiente por fuera del monopolio real. La reacción moderada de las autoridades revela un reconocimiento tácito de estas dinámicas locales y de la importancia del equilibrio social en el manejo de la justicia.

Rebeliones y tensiones entre 1779-1783

En el contexto de las rebeliones de 1779-1783, las autoridades temían que las redes entre subordinados de diferentes calidades sociales y oficios se activaran para buscar justicia mediante métodos violentos: esto fue lo que pasó en La Miranda, Sacaojal y Guarne, por ejemplo. En la Villa de Medellín y la ciudad de Antioquia aparecieron pasquines y comentarios publicados anónimamente, que pretendían movilizar amplias capas de población. En el caso de las revueltas indígenas, se pueden identificar las siguientes: la de Sabaletas en 1779 fue protagonizada por indios en compañía de gente libre, así como

la de Sopetrán en 1781; la del Tabacal en ese último año fue dirigida principalmente por indígenas del pueblo de Buriticá con algunos de Sabanalarga; y la de San Antonio de Pereira, en 1783, contó con la participación activa de personas no indígenas.¹¹³ Se puede concluir que dicho miedo se cumplió en buena medida, pero se matizó porque no involucró a tanto indios o gentes de otros pueblos vecinos al mismo tiempo. Estas redes verticales solo se activaron a nivel local, exceptuando el caso de Tabacal con indios de Buriticá, algunos de Sabanalarga. Ante esto, el gobernador de la provincia, Cayetano Buelta Lorenzana, previendo una posible conexión con los hechos de Honda y sus vínculos con la insurrección de los socorreños, particularmente a través de “un tal Galán”, envió milicias en agosto de 1781 por Arma, la montaña de Hervé (actual Herveo) y la entrada por el río Nare.¹¹⁴ Por otro lado, el mismo gobernador acusó en enero de 1782 al libre José Agudelo y a su hijo Lorenzo, habitantes de Sacaojal, de tener injerencia en los tres levantamientos de cosecheros de tabaco ocurridos en la provincia y en los conflictos de Buriticá y Sopetrán; y en ese mismo año, se convocaron milicias en la capital de la provincia por los rumores de una nueva rebelión en Buriticá y de esclavos de diferentes partes en búsqueda de una real cédula que rebaja tributos y liberaba de la esclavitud.¹¹⁵

El temor de la cohesión de los grupos del cuerpo político para reinstaurar bases pactistas era más grande si no estaba direccionado por miembros de la nobleza regional. Como se estudió en el acápite anterior, las redes verticales no fueron muy activas ni explícitas para enlazar actores e intereses en el marco de las rebeliones, pero si en buena parte de las redes horizontales, las cuales fueron más fluidas y explícitas documentalmente entre libres y las facciones de los

¹¹³ Las redes supraestamentales se mencionan en BNC, Raros y manuscritos, tomo 371, folios 271v-272 (Sopetrán). Tomo 372, folio 267 (la provincia en general). Tomo 378, folios 41v-44 (Buriticá y el resto de la provincia).

¹¹⁴ BNC, Raros y manuscritos, tomo 371, folios 271v-272.

¹¹⁵ BNC, Raros y manuscritos, tomo 378, folios 41v-44. Tomo 386 folios 339-340v.

indios que se levantaron a nivel local: como ya se ha mencionado, en Sopetrán actuaron los indios junto a algunos mulatos y esclavos, en Buriticá unos indios con redes en Sabanalarga ubicados en el sitio del Tabacal.

El éxito de Sopetrán, donde no se castigó sino al cabecilla visible, el gobernador Juan Silvestre Guingue, y donde los indios lograron sacar momentáneamente el estanco del pueblo, contrasta con el fracaso y castigo colectivo ocurrido con los insurrectos del Tabacal. Ello posiblemente se explicaría por la efectividad de las redes horizontales y la activación de solidaridades e identidades locales. Parece que el consenso generalizado en la afectación del estanco de aguardiente en Sopetrán y un ajuste de cuentas entre facciones indias y de libres lesionadas por los intereses en dicho monopolio, se tradujeron en que la novedad de la presión fiscal fuera un argumento válido para todos los agentes involucrados. La estrategia de que los indios encabezaran la rebelión en Sopetrán, aprovechando su supuesta incapacidad de actuar calmadamente por su supuesto carácter reactivo y poco reflexivo, libró de responsabilidades a ellos mismos y sus aliados de otras calidades sociales en los sucesos del pueblo. Los indios sabían que jugaban de locales en el terreno, y del mismo modo supieron sustraerse de la insurrección cuando los libres de Sopetrán decidieron llevar el movimiento más allá de los resguardos e involucrar a personas ajenas al pueblo, con el fin de no comprometer su posición y mantener una “fidelidad” estratégica. El protector Pastor, al hacer en 1797 una retrospectiva de los hechos ocurridos en 1781, mencionó que, a pesar de los maltratos cometidos por el gobernador y el alcalde indígena de ese año en curso, Gregorio Machado y José Manuel Ramírez, los indios no dejaron de ser fieles vasallos de la Corona. Añadió que la participación del resto de los indígenas se inició cuando un ebrio fue golpeado, lo que provocó la reacción colectiva.¹¹⁶ Esto contrastó con lo del Tabacal, un lugar que, si bien articulaba

¹¹⁶ AHA, Criminal, caja B76, legajo 1797-1800, documento 2, folios 17v-18.

lazos fluidos con los de Sabanalarga, no era un espacio central como Sopetrán para el comercio y el tránsito, además estaban rebelados contra el pago de tributos, cuestión que en Sopetrán estaba al día y no lesionaba el pacto.¹¹⁷ A pesar del diálogo fluido entre el capitán de los sublevados, Bernardo Sogorro y el gobernador de Buriticá, Román Manco, antes del levantamiento del Tabacal, no pudieron articular sus intereses respecto a la rebaja del tributo y supresión del donativo para la guerra atlántica del momento, ya que la Manco no convocó un cabildo abierto de Buriticá, ni el cerrado para hacer una petición formal al respecto.¹¹⁸ La figura del cabildo abierto para confrontar aspectos tributarios y fiscales fue también limitada en Sopetrán por parte del gobernador de la provincia, pero, al tener motivos distintos y una comunidad afectada más central y grande, se resolvió con la violencia.¹¹⁹

El éxito de Sogorro se vio limitado a sus redes de parentesco con algunos habitantes indios y pocos mestizos de Sabanalarga y del Tabacal, así como a vínculos de vecindad de este último lugar de Buriticá, que se tradujo en 19 varones y 18 mujeres arrestados.¹²⁰ Hubo una ruptura en la mediación de las autoridades legítimas, en el contexto generalizado de rebelión en la provincia y se reforzó el sentido de búsqueda de la justicia en documentos y actos de agentes ajenos al tejido social regional, como la audiencia y el virrey en Santafé.¹²¹ Sogorro apeló a la solidaridad de sus vecinos y parientes convocándolos a través de algunos elementos festivos con el sacrificio de reses y acompañados de “alguna chichita y guarapo”, como cualquier fiesta local que consolidaba solidaridades, identidades y reciprocidades en el marco de proyectos locales y familiares.¹²² La

¹¹⁷ BNC, Raros y manuscritos, tomo 372, folio 267v.

¹¹⁸ BNC, Raros y manuscritos, tomo 386, folios 339v, 500v, 534-537.

¹¹⁹ BNC, Raros y manuscritos, tomo 371, folios 199-200

¹²⁰ BNC, Raros y manuscritos, tomo 386, folios 470v-473.

¹²¹ BNC, Raros y manuscritos, tomo 378, folios 41v-44.

¹²² BNC, Raros y manuscritos, tomo 386, folios 488 y 490v. y 523-527.

festividad comunitaria daba espacio a la mofa y la informalidad, como los reclamos del yerno de Sogorro a sus capacidades para dirigir una rebelión por su vejez, o la negativa de tomarlo en serio como sus coterráneos de Sabanalarga por su posible senilidad.¹²³ Es importante destacar que los espacios festivos no solo constituían lugares de sociabilidad e integración entre los distintos grupos que conformaban esas comunidades, sino que también funcionaban como escenarios de transgresión y alteración de las estructuras tradicionales de estatus, diferenciación social y dominación, y más, en el marco de una rebelión. Las reciprocidades se activaron simplemente por los mensajes verbales que mandaba Bernardo Sogorro, o porque simplemente los rebeldes se fueron detrás de sus conocidos, o por llana animadversión del gobernador Manco, según los arrestados, lo cual fue acompañado de tales elementos festivos de cohesión, resistencia a la dominación con expresiones y expectativas sobre la justicia.

Al comparar las rebeliones del Tabacal y Sopetrán, puede decirse que fueron movimientos locales con una conciencia de supralocalidad, debido a la circulación de noticias y personas provenientes de otros espacios o esferas sociales. Sin embargo, estaban articuladas a intereses que si bien tenían que ver con la fiscalidad, sus redes no trascendían lo local. Los mestizos actuaron como agentes activos en la medida en que estaban emparentados con los indios, como en Sopetrán, pero en otros pueblos, pareciera que no existían tales conexiones. Un ejemplo de ello es la ausencia de indios mineros del Peñol en la revuelta de 1781, protagonizada por mestizos y mulatos comerciantes y mineros de la vecina localidad de Guarne (Buelta Lorenzana, 1981 [1781]). Los actores movilizaron distintos capitales sociales (parentesco, alianzas estratégicas, vínculos de oficio) que se combinaron con otros elementos como la centralidad de Sopetrán como espacio de tránsito y comercio, el liderazgo comunitario,

¹²³ BNC, Raros y manuscritos, tomo 386, folios 488, 515-522, 530-533.

la figura del cabildo, las fiestas como escenario de legitimación. La movilización se apoyó en la reputación local y en identidades colectivas compartidas, lo cual explica diferencias en los resultados: Sopetrán tuvo éxito parcial, mientras que el Tabacal fue reprimido con mayor dureza por su menor capital social acumulado. Las festividades comunitarias, con sacrificio de reses y consumo de chicha y guarapo, funcionaron como una economía del don: espacios de redistribución y reciprocidad que reforzaban solidaridades, identidades y lealtades políticas que se requerían en los arriesgados reclamos de justicia que se estudiaron aquí. Al mismo tiempo, la participación de los sublevados se justificaba apelando al pacto de vasallaje, es decir, a la fidelidad a la Corona en la medida en que esta cumpliera su papel protector. De ahí que algunos grupos indígenas, como en Sopetrán, mantuvieran una “fidelidad estratégica” para no romper del todo con el orden colonial.

Un aspecto llamativo son las referencias al género femenino en este contexto de trasgresión, como sujetos que no tenían crédito en la circulación de información,¹²⁴ o que no eran responsables de sus actos y de estar simplemente en función de su familia y de la suerte que ella corriera. Su supuesta inferioridad está marcada por haber sido sus declaraciones las últimas en registrarse, y el uso de dicha condición para eximirse y eximirlos, así como los muchachos que iban detrás de sus padres.¹²⁵ En un mundo de pactos patriarcales disputados, la solidaridad se entrelazaba con los estereotipos, permitiendo que los varones encubrieran a sus hermanas, vecinas y esposas en las insurgencias. Esta dinámica trasgredía los papeles femeninos asignados, aunque seguía siendo activa en la búsqueda de lo justo, en la activación de las lealtades parentales y vecinales que sostenían a las comunidades. La interrelación entre la autoridad y la cultura política con la política que involucraba al género se manifestaba en la expresión de un paternalismo comprendido por los plebeyos, y en la

¹²⁴ BNC, Raros y manuscritos, tomo 386, folio 488.

¹²⁵ BNC, Raros y manuscritos, tomo 386, folios 488v, 523-528.

adaptación de la experiencia familiar de la autoridad y la legitimidad a la vida cotidiana: los pobres necesitaban protección y los líderes y patriarcas requerían deferencia (Stern, 1999, p. 415).

Las rebeliones revelan una cultura política marcada por pactos, negociaciones y el recurso a la violencia como último medio legítimo de reclamo. La ausencia o fracaso de mecanismos formales como los cabildos abiertos llevó a que la protesta se canalizara a través de acciones colectivas informales. Los agentes subalternos comprendían el paternalismo colonial y lo resignificaban en clave de justicia y reciprocidad, construyendo lealtades estratégicas hacia la Corona o hacia autoridades locales según el contexto. Finalmente, este contexto extremo de rebeliones ejemplificó y puso a prueba la capacidad de los agentes sobre cómo en la protesta se organizaba a partir de redes horizontales de solidaridad local más que de jerarquías verticales, activando capitales sociales y simbólicos en contextos de rebelión; revela una cultura política negociada donde la violencia se entendía como extensión de pactos incumplidos; y muestra cómo la economía del don y el pacto de vasallaje sirvieron tanto para cohesionar como para legitimar las acciones colectivas.

Fiestas, cotidianidades y conflictos entre 1784-1810.

En los pueblos indígenas de Antioquia durante el periodo posterior, de 1784 a 1810, aumentan las referencias documentales a las fiestas de diferente índole y a otros aspectos más cotidianos que se disputaron en los tribunales. Ello muestra la mayor importancia del trámite judicial y de la construcción de hegemonía política que construyó la Corona, dentro de los espacios que ella construyó a través de las reformas, de una manera congruente a lo explicado por Marcela Echeverri para la provincia de los pastos y las llanuras aluviales del océano Pacífico a finales del siglo XVIII y en el contexto de contingencias políticas protagonizadas por subalternos desde la década de 1780 (2018, pp. 18-19 y 43-72).

Para comenzar a ubicar los aspectos anteriores en la provincia de Antioquia en los últimos 26 años del periodo que cubre este estudio, existían mayores referencias a la cultura festiva como un medio de expresión para las identidades locales y las diferencias sociales. A través de la mofa y la embriaguez, se podían manifestar lealtades y deslealtades, así como aliviar las tensiones existentes en las comunidades. Las festividades religiosas permitían cuestionar el poder establecido, mientras que el espíritu carnavalesco formaba parte de las protestas en sociedades tradicionales o del Antiguo Régimen, manteniendo un respeto por las normas católicas. Estos eventos, aunque a veces radicales, contribuían a recomponer relaciones sociales mediante el fortalecimiento de la cohesión comunitaria a través del trabajo conjunto, la reciprocidad y las celebraciones festivas (Silva, 2007, pp. 414 -415, 418-419, 440-441). Los juegos y las fiestas, al ser actividades recreativas, brindan la oportunidad de vivir momentos de disfrute, emoción y tensión sin aparentes mayores consecuencias. Además, tienen un carácter liberador, ya que permiten a las personas liberarse de la monotonía que caracteriza sus vidas cotidianas y reestablecer equilibrios cotidianos, así como el servir de espacios de reivindicación y escenificación social (Jiménez Meneses, 2007, p. 10). Estos “eran momentos en los que se permitía expresar, al menos esporádicamente y con relativa impunidad, lo que a menudo se pensaba y se mantenía oculto y reprimido” (Castaño, 2005, p. 116).

Cabe señalar que en la indagación documental, tanto en fuentes judiciales como de cabildos, no se encontraron referencias acerca de cómo se organizaban las fiestas reales y religiosas, pues estas obligaciones recaían en los cabildos locales y en los curas. Este aspecto podría aportar mayores elementos para comprender la construcción de redes de influencia política, en la medida en que allí se entrelazaban la preeminencia social con la hegemonía real y religiosa: “se buscaba que, por medio de aquellas fiestas, la frágil representación política del monarca tomara mayores dimensiones

y tuviera mayor eco dentro de los círculos sociales de las castas coloniales” (Jiménez, 2007, p. 42). De este modo, tales celebraciones incidían en la conformación de clientelas tanto verticales como horizontales, reiterando el marco político, social y cotidiano que las sustentaban.

Durante festividades religiosas como las de Sopetrán en 1797 y Pereira en 1799, el aguardiente o guarapo se convirtieron en catalizadores de tensiones políticas y sociales. Según Castaño Pareja (2005), las fiestas de este tipo “eran las ocasiones en las que lograba recrearse la ficción colectiva de filiación e identidad con un grupo o una comunidad [...]” (p. 125). En estos eventos, los indígenas no solo se burlaron de las autoridades españolas locales, sino que también llegaron a agredirlas. Estas situaciones revelaron la complejidad de las relaciones entre los indígenas, destacando sus sentidos de solidaridad y sus repertorios para sublimar sus conflictos, autonomías y jerarquías. Frente a las agresiones de alcaldes o corregidores, los indígenas activaron sus redes de parentesco y vecindad para responder a lo que consideraban injusticias o castigos inadecuados, defendiendo los espacios de diversión y autonomía local en sus momentos de esparcimiento.¹²⁶

El ejemplo de Sopetrán en 1797 surgió después de una “escaramuza alegre y divertida” en una cabalgata con motivo de las fiestas de San Pedro, el 29 de junio de ese año, donde le cayó “una lluvia de piedras” a don Francisco de Escobar, alcalde de la santa hermandad de Antioquia y residente en el pueblo, quien estaba en compañía de otros notables del pueblo en la actividad. Escobar inculpó de ello al indio Jerónimo Barbarán, quien estaba ebrio y hubo una refriega con él y su primo, el también indio Francisco Saranda, que salió en su defensa, para luego huir juntos. Escobar escribió detalladamente al gobernador de la provincia don Víctor Salcedo, que:

¹²⁶ Irrespeto contra el alcalde de Antioquia por unos indios de Sopetrán en las fiestas de San Pedro de 1797, AHA, Criminal, caja B76, legajo 1797-1800, documento 2. Represiones contra indios y libres por fiestas de bautismo en Pereira, en 1799, AHA, Criminal, caja B37, legajo 1780-1800, documento 17.

[...]Yo exclamé llamando a los jueces y mandones del pueblo para que contuviesen a sus indios pero ellos de industria y estudiosamente sin duda se habían ocultado, pues aún que uno de ellos se hallaba allí a la vista, de improviso desapareció, y con este motivo me retiré a mi casa, a la cual inmediatamente se me botaron dos indios Vicencio Ramírez y Pedro Siritave insultándome y diciéndome oprobios injuriosos, diciéndome que mentiría yo en afirmar que el Bárbaran me había tirado de piedras con unos términos desacatados con voces imperinas y altas desafiándome, y diciéndome que con ellos era la quimera, que saliese siguiendo altanería de voces tratándome de cochino y de alcalde de porquería, que se ensuciaban en él y en los demás [b]lancos de Sopetrán. Voces que repitieron allí afuera de la plaza, en donde se iban juntando algunos de ellos, formando una especie de tumulto o de sublevación a la manera que otras veces lo han hecho así, sin el menor respeto ni veneración a las justicias de su majestad por la falta de corrección y castigo, por hallarse su corregidor en ancianidad, lleno de males y por tanto acobardado. De suerte que les tiene mucho temor a ellos, que estos a su corregidor, a quien incendiaron la casa no hace mucho tiempo y a su cura también le quemaron la casa, siéndolo el padre don José Javier Pérez, sucesos que como públicos y notorios no necesitan de prueba [...].¹²⁷

En esa denuncia se mencionan connivencias de las autoridades indias, solidaridades e insubordinaciones que sucedieron en décadas anteriores, como expresiones de esfuerzos colectivos de defensa de las personas y honras de los indios y la activación de redes horizontales. Tales hechos quedaron en la memoria local por su carácter disruptivo y contencioso, como también de la reacomodación de los poderes locales entre los indios y los vecinos. Lo que no mencionó Escobar en su petición al gobernador de la provincia fue que había un historial de problemas de Vicencio Ramírez, Pedro Siritave y otros indígenas con don Manuel Vaca y con don Cristóbal Velázquez, entre otros vecinos notables del pueblo y del cercano poblado de San Jerónimo, con maltratos físicos y verbales, como que eran calificados de “cochinos zaramullos”.¹²⁸ Adicionalmente, Barbarán, uno de los señalados,

¹²⁷ AHA, Criminal, caja B76, legajo 1797-1800, documento 2, folio 1-1v.

¹²⁸ AHA, Criminal, caja B76, legajo 1797-1800, documento 2, folios 4-6v. Zaramullo significa “revoltoso” RAE. <https://dle.rae.es/zaramullo> [consultado 5 de septiembre de 2025].

mencionó que ante la inactividad del corregidor del pueblo frente a los hechos, Escobar la emprendió contra él, lo que motivó que por un lado le arrebatara su bastón de mando (para mostrarlo ante el juez) y por otro, se activara la solidaridad de sus compadres y habitantes pobres del pueblo:

[...] que nuestro rey no distingue en nuestro pueblo y que gocemos de nuestra jerarquía, con lo cual nos estimamos y apreciamos y así masticamos que todos somos de una misma naturaleza y que el sentir sea igual. Por lo que viendo estos mis compañeros mi maltrato y ha más que poniendo este señor alcalde queja ante el señor corregidor, su padre, diciéndole “mire cómo me ha puesto este indio el bastón”, es cosa de esta de que está viendo una falsedad [...].¹²⁹

Estas expresiones de identidad y de conciencia de su autonomía y relación con la corona, en el plano vertical, se cruza con lo horizontal frente a las injusticias y con un sentido corporativo de comunidad. En esta misma línea compara con otros pueblos donde los vecinos agregados, nobles y libres de todos los colores, respetan el privilegio de los indios como usufructuarios primeros de la tierra y original feligresía de su curato:

[...] lo acreditamos con los demás pueblos como son El Peñol, Pereira, La Estrella, Sabanalarga y Buriticá, los vecinos que a estos acompañan están en el reconocimiento que están en terreno ajeno, y al mismo tiempo, sujetos a los mandones [...] que saliendo de nuestro pueblo los que nos perjudican, quedará tranquilo y sereno como sucedió en el mar cuando arrojaron de la nave al agua al profeta Jonás, porque con la gente pobre y plebeya estamos bien avenidos [...] y no por odio ni mala intención nos consuela la pobreza de este vecindario.¹³⁰

La noción de estar “bien avenidos” implicaba que no había mayores problemas con la gente agregada que compartía modos de vida con los indios, antes les generaban sentimientos cristianos de caridad y solidaridad con ellos, y que esperaban reciprocidad con los que venían a vivir en el pueblo, en el marco de la economía del don. Dejaba entrever Barbarán en su escrito ante el Gobernador de la Provincia

¹²⁹ AHA, Criminal, caja B76, legajo 1797-1800, documento 2, folio.10.

¹³⁰ AHA, Criminal, caja B76, legajo 1797-1800, documento 2, folio 10v.

que los dones y quienes los oprobaban eran unos desagradecidos porque no se ocupaban de darle lustre al templo local, labor asumida por el cura con su feligresía más humilde, que los diezmos muestran que el pueblo es muy pobre y que “para el alumbrado de la lámpara de su majestad sacramental están diputados por ciertos meses algunos indios, un negro libertino y un esclavo, cuando en las ciudades y villas lustrosas se apropian esta tan crecida honra los principales”.¹³¹

Los tumultos en esos contextos eran expresión de solidaridad, y más en momentos especiales como las fiestas, y en los procesos subsecuentes, esta se explicitaba en los silencios y las omisiones de acciones violentas, así como las declaraciones que explicitaban la cohesión, la identidad como fundamentos de un bien común etéreo y flexible en un universo de afinidades y solidaridades. El protector Pedro Félix Pastor justificó la cólera y las malas palabras de los indios en una fiesta con “mucha mixtura de gentes” con lo siguiente:

[...] como proferidas con la fuerza del dolor y lastima de ver a un compañero, y sin duda pariente tratado con tanto rigor, bañado en sangre por una causa que no merecía el menor castigo, y si un total desprecio por la misma situación del ebrio.¹³²

Desde el problema nacido de la ebriedad en las fiestas de San Pedro de 1797 en Sopetrán, se evidenció un sentimiento de solidaridad que nació como una reacción primaria entre los indios, y en la medida que el proceso se iba desarrollando, abarcó a los libres pobres como un factor que para los nobles denunciantes, fue un factor de desestabilización, y que para los indios, unos aliados con los cuales compartían su pobreza e intereses de trabajar la tierra y compartir el acceso comunal a ella y a la vida colectiva que ofrecía el pueblo de indios. Los indios disputaban a los querellantes que los vilipendiaban como si fueran verdaderos ricos y no los trataban con la reciprocidad que les brindaban los demás vecinos pobres en

¹³¹ AHA, Criminal, caja B76, legajo 1797-1800, documento 2, folio 11.

¹³² AHA, Criminal, caja B76, legajo 1797-1800, documento 2, folios 10 y 17v-18.

su pueblo y en los demás, aparte de que eran los que verdaderamente patrocinaban el culto junto al cura. Al respecto, afirmó uno de los indios del problema: “porque la pobreza es la que acobarda y corta las alas, alas para volar”.¹³³ Ello muestra un referente identitario más allá del pueblo y de la calidad social, al generarse relaciones de solidaridad por compartir la cotidianidad, y de ahí sus intereses en la autonomía y estabilidad del pueblo en un contexto donde el pueblo de indios era una corporación más o menos efectiva para la subsistencia de ellos y sus allegados libres.

Durante las celebraciones en honor a la autoridad del rey, las autoridades locales reafirmaban así mismo su posición. Sin embargo, estas festividades también evidenciaban la fragilidad del poder de los gobernantes locales, marcada por las disputas internas y el desdén que los españoles mostraban hacia los naturales. (Espinosa, 2015, pp. 85-88). Esta situación se puede extrapolar también en las fiestas religiosas, como la mencionada de San Pedro en Sopetrán, que acabó con un *tumulto* contra un alcalde que no tenía jurisdicción en el pueblo y contra su padre, que si la tenía.

En Pereira, durante 1799, la cohesión y solidaridad de las redes parentales, vecinales y de calidad social, expresadas en una cultura festiva, fueron mal vistas por las autoridades. Estas prácticas se interpretaron como una trasgresión a los ideales morales de comportamiento religioso y subordinado, al invocar la voz del rey en los robos como figura legitimadora del bienestar colectivo dentro de un acto festivo, lo que distorsionaba los órdenes tradicionales. Como ejemplo de lo anterior, se acusó al alcalde indio Nicolás Villada y sus asistentes llegaban a un lugar y decían: “aquí las del rey, y caen a coger la res ajena o marrano que encuentran apropiado para matarlo” en contexto de fiesta o por simple hurto, según el alcalde de Rionegro, Don José Antonio González.¹³⁴ También esa bondad y liberalidad la

¹³³ AHA, Criminal, caja B76, legajo 1797-1800, documento 2, folio 10v.

¹³⁴ AHA, Criminal, caja B37, legajo 1780-1800, documento 17, folio 5-5v.

expresaban en sus peticiones para solicitar un corregidor garante de sus autonomías y bienestar, comparables a los de otros pueblos, que no permitieran la injerencia de otras autoridades al interior de ellos.¹³⁵ Igualmente violentaban la separación espacial respecto a blancos, esclavos y libres, ya que estos aprovechaban la ambigüedad de jurisdicción para acabar sus fiestas donde las autoridades de la villa de Rionegro no tenían tanta injerencia en la economía de reciprocidades y dádivas.¹³⁶

En contextos más tranquilos, se observa que las festividades religiosas creaban lazos y obligaciones que representaban lo local, aun en gente que vivía lejos, pero que sus padres habían insertado en dichas identidades, como le sucedía a Juan de la Cruz Molina, indio de La Estrella que estaba preso en San Luis de Góngora (actual Yarumal) en 1801, alegaba que debía “seguir para mi pueblo a efectos de cumplir con mi rey (que Dios guarde) a hacer las fiestas de Nuestra Señora”.¹³⁷ La cotidianidad se paralizaba en las fiestas, la justicia se relajaba y los emigrantes regresaban para participar de las obligaciones del culto y la visita de sus parientes.¹³⁸ La sacralidad de dichas festividades integraba en un solo cuerpo, el local, a un conjunto variopinto de individuos y familias de distintas calidades, donde la distinción se entreveraba con la integración, y que daba pie a respuestas colectivas de distintos actores frente a agentes forasteros o locales considerados lesivos.¹³⁹

¹³⁵ AHA, Criminal, caja B37, legajo 1780-1800, documento 17, folios 1v, 5-7.

¹³⁶ AHA, Criminal, caja B37, legajo 1780-1800, documento 17, folio 5v.

¹³⁷ Reclamo de un indio preso en el valle de los Osos, hijo de uno de la Estrella, AGN, Caciques e indios, legajo 43, documento 3, folio 241-241v.

¹³⁸ AHA, documento 8288, folios 33v-34 (Sabaletas de Arma, 1774).

¹³⁹ Rebelión de Sabaletas y Santa Bárbara contra los guardas del estanco de Tabacos en 1779, AHA, Criminal, caja B59, legajo 1770-1780 documento 9. Proceso contra indios de Sopetrán por irrespeto a autoridad, 1797, AHA, Criminal, caja B37, legajo 1780-1800, documento 17.

Las fiestas y bailes de carácter más profano fueron otro espacio de socialización que generalmente eran mal vistos por las autoridades, pero gozados por todos los individuos y colectivos. En ellos se expresaban y solidificaban vecindades, clientelas, parentescos y demás relaciones horizontales. Las demandas sobre aspectos más cotidianos, como las relaciones proscritas entre hombres y mujeres, muestran que los bailes y bundes eran una forma importante de socialización, donde se encontraba pareja en un mundo donde las clasificaciones sociales eran más laxas y resultaban más operativas las redes vecinales o personales, así como las distinciones más individuales. Ello redituaba posteriormente en la adscripción de libres y forasteros a los pueblos de indios, en el ejercicio de la violencia y la venganza contra enemigos personales, el adquirir un solar de tierra, lograr la mediación de las autoridades indias y sus asesores-patronos en aspectos legales, o simplemente incorporarse a una comunidad con sus respectivas obligaciones en el culto y pensiones.¹⁴⁰ A nivel individual, parece que la caridad y la amistad motivaban a los indios para aceptar libres en sus pueblos, lo que generaba ascendencia social al crear lazos de clientelas.¹⁴¹ Esto funcionaba mejor en los pueblos donde la población india era mayoritaria, como Buriticá, Sabanalarga, Pereira y el Peñol, y no tanto donde los libres eran mayoría, por ejemplo, Sopetrán, donde se vivía una situación oscilante, y a veces tensa, entre los dueños de las tierras

¹⁴⁰ Denuncia contra el libre Pedro Miranda por tener ilícita amistad con una india de Sopetrán (1784), AHA, Criminal, caja B63, legajo 1780-1800, documento 11. Relación de más de 150 familias de libres dentro de los resguardos de Sopetrán en 1787, AHA, documento 794, folio 227. Proceso contra un mulato jornalero amancebado con una india de Sopetrán por quemar un mulo de un enemigo de ella (1794), AHA, Criminal, caja B96, legajo 1790-1800, documento 16. Denuncia contra los Rengifo, libres de Sabanalarga, por ladrones y escandalosos (1796), AHA, Criminal, legajo B76, legajo 1797-1800, documento 1, folios 5-6. Denuncia contra Pedro Veliz indio de La Estrella por ilícita amistad (1800), AGN, Caciques e indios, legajo 60, documento 22, folio 971-971v. Denuncia por ilícita amistad entre un indio casado y una parda de Sopetrán (1800), AHA, Criminal, caja B87, legajo 1800-1810, documento 5. Disputa por el llano de Niquía en Sabanalarga (1808), AHA, documento 4456, folios 301-302.

¹⁴¹ Denuncia contra Mateo Sánchez de La Estrella por ilícita amistad con una mujer casada, AGN, Caciques e indios, legajo 46, documento 2, folio 49-51v

y sus arrendatarios, donde sacrificaban el aislamiento por el lustre del lugar, el acceso a redes comerciales y a lazos sociales verticales u horizontales.

La denuncia sobre las amistades y demás relaciones generadas o solidificadas en los bailes lleva a un aspecto de control para la mujer, la cual no debía ir a dichas formas de socialización sola, sin la presencia de un patriarca que asegurara su comportamiento, su recato, su honra y la de su familia. El universo de relaciones entre hombres y mujeres que no estaban emparentados está descrito en la declaración en 1800 de Cristóbal Neiva, indio acusado de ilícita amistad en Sopetrán: “Cuando le preguntan porque se tratan con tanta familiaridad si no es tutor apoderado, ni confidente, ni mayordomo el que no tiene impedimentos para nada, él dijo que se tratan con satisfacción y llaneza como vecinos y paisanos”.¹⁴² El juez preguntaba por relaciones verticales de poder y el declarante contestó con relaciones horizontales, como un universo paralelo y justificable de relaciones entre sexos.

En otro caso, una mujer, cuyo nombre no se apuntó, organizó un *fandango* en su casa que fue intervenido por el alcalde indio de la Santa Hermandad de Sabaletas, Juan José Colorado en 1806, una madrugada, a las 4 a.m.:

[...] tuve a bien pasar a dicho fandango hasta las cuatro de la mañana asociado de dos sujetos distinguidos, ante quienes, con palabras políticas, reconvine a los circunstantes dejasen aquella función y se recogieren a sus casas, que al día siguiente era de oír misa.¹⁴³

En ese sentido, las mujeres —en especial aquellas de mayor edad y con cierto grado de autonomía económica— podían encabezar y ofrecer espacios de socialización alternativos, como la fiesta,

¹⁴² AHA, Criminal, caja B87, legajo 1800-1810, documento 5, folio 8-8v.

¹⁴³ AHR, Judicial tomo 27, folios 459v-460.

particularmente en el contexto del traslado de la iglesia del pueblo a un sitio considerado lejano por los indios, hecho que dio origen al documento analizado. La transgresión en este ámbito era constante, pues las mujeres desempeñaban diversas actividades económicas fuera del hogar para garantizar su reproducción, dado que el espíritu corporativo de los pueblos de indios de Antioquia no llegaba al punto de explotar colectivamente las tierras ni de contar con cajas de comunidad. No obstante, las relaciones personales y parentales sí eran sólidas y contribuían parcialmente a la subsistencia, dentro de un marco de flexibilidades y lealtades dinámicas que dependían en buena medida de las mujeres y de sus gestiones. Estas relaciones estaban mediadas por la honra y la valía femeninas, consideradas patrimonio común de la localidad, al punto de que el maltrato hacia las parejas sexuales por conductas vistas como indecorosas, como asistir solas a bailes o al mercado, no era juzgado con tanta severidad. En ese mismo marco, las mujeres podían ser calificadas como “bandoleras”, “licenciosas” o promiscuas.¹⁴⁴

También el comportamiento público y privado era una herramienta de las mujeres “ejemplares” para disputar el comportamiento de sus maridos, ya que no se sentían correspondidas con su fidelidad y trabajo para sostener una familia y la moral de una comunidad, como pedir la cárcel o el destierro para “semejante clase de vagas, no faltará la peste y la polilla [...] para el incomodo de los matrimonios”, al decir de María Victoria Ramírez, india de Sopetrán y esposa ofendida por la ilícita amistad de su marido, el mencionado Cristóbal Neiva, con la mestiza Marcela Tascón en 1800.¹⁴⁵

Los capitales sociales surgidos de las relaciones horizontales entre indios y libres se alimentaban de regalos, favores, dineros y servicios

¹⁴⁴ Denuncia por desfloramiento y contradenuncia por comportamiento indebido entre indios de Sopetrán (1800), AHA, Criminal, caja B87, legajo 1800-1810, documento 6, folios 3-9.

¹⁴⁵ AHA, Criminal, caja B87, legajo 1800-1810, documento 5, folios 6-8v y 13 (Sopetrán, 1800).

que abrían ciertos “atajos” para usufructuar beneficios: acceder a arriendos de tierras, escapar de la cárcel, matar ganado como indios para evitar el pago de alcabalas, participar en empresas de colonización, obtener ayuda en labores agrícolas o solicitar subrepticamente un solar en un pueblo.¹⁴⁶ En todos los casos, estas prácticas movilizaban personas bajo la idea de justicia y de garantía de intereses personales respaldados por redes sociales. Ello podía expresarse en la búsqueda de reconocimiento como vasallos contrariados por las presiones fiscales (caso de las alcabalas), como pobres o benefactores de ellos (arrendadores y peticionarios de solares, así como gobernadores o facciones de cabildo de indios que los concedían), o en la resistencia frente a un corregidor injusto (fuga de presos y motines). La justicia operaba como forma de reciprocidad y se hacía visible en tales ocasiones, a la vez que activaban capitales sociales que reproducían la visión corporativa de la vida comunitaria, donde los individuos no podían actuar sin la ayuda de otros. Tanto en empresas particulares como colectivas, las redes horizontales construían vínculos que dialogaban con elementos de la cultura política monárquica, como el corporativismo y el paternalismo, imbricándolos en la práctica cotidiana y en la denuncia.

Como panorama del periodo de 1784 a 1810, puede afirmarse que lo festivo tuvo muchas más menciones que en etapas anteriores, al presentarse como expresión de solidaridades horizontales que se imbricaban con los más amplios horizontes identitarios de la

¹⁴⁶ Fuga y denuncias contra un alcalde indio de Sopetrán (1804), AHA, Criminal, caja B45, legajo 1800-1810, documento 18, folios 6 y 17v-18v. Causa por evasión de alcabalas por parte de un libre de Sopetrán (1806), AHA, Criminal, B99, legajo 1800-1810, documento 29, folio 1. Peticiones contra un libre casado con india de Sabanalarga, para alejarlo de tierras de los indios que están colonizando por fuera del resguardo (1799), AHA, documento 4041, folio 284. Peticiones para la devolución de solares asignados para los libres en Sopetrán, AHA, documento 4086, folio 545 (1782) y documento 4442, folios 61-63 (1803). Denuncia del trapiche que le levantaron a Dionisio Morales otros indios de La Estrella por participar en un motín contra el corregidor Ochoa (1804) AHA, documento 3971, folios 50v-51 y 54v. Lista de 50 indios y siete libres casados con indias de Sabaletas que no estaban de acuerdo con el traslado del templo al sitio del Tablazo (1806), AHR, Judicial, tomo 27, folios 452-452v y 464-465v.

época: el vasallaje y la cristiandad. Al mismo tiempo, lo festivo funcionaba como catalizador y reflejo de las dinámicas y conflictos locales que daban sentido a los intereses, necesidades, expectativas y experiencias de la vida social y política, enmarcados en dichos referentes genéricos. Esto se articulaba con los vínculos más cotidianos de familia, vecindad, compadrazgo y calidad social. Asimismo, los cuestionamientos al comportamiento de mujeres y hombres se incorporaban a estas dinámicas, tanto como expresión de una mayor hegemonía de la monarquía española en la gestión de los conflictos cotidianos más delicados, como reflejo de una posible aceptación de las reformas borbónicas que ampliaban el acceso a la justicia para vasallos de todas las calidades.

Como complemento a las respuestas dadas hasta ahora a las mayores referencias a lo festivo y a lo cotidiano en este subperiodo respecto a los demás, se puede afirmar que, por un lado, el énfasis en las conductas cotidianas (bailes, mercados, relaciones de género) puede reflejar un mayor interés de las autoridades en disciplinar y moralizar a la población, en línea con las políticas ilustradas de control social propias de la dinastía borbónica, así como de la apropiación de la población de este interés. Por otro, lo festivo se convirtió en un espacio de expresión de solidaridades horizontales y de cuestionamiento a las jerarquías, lo cual explica que aparezca más en documentos. Es decir, no es solo que hubiera más fiestas, sino que las fuentes empezaron a registrarlas más porque eran percibidas como escenarios de conflicto político y social. Tampoco se debe olvidar que la judicialización de la vida cotidiana generó que conflictos menores y cotidianos entraran en los expedientes. Esto hizo que aparecieran más menciones a fiestas, pleitos domésticos y cuestiones morales en las fuentes, porque los vasallos las usaban para demandar justicia. Así mismo, las reformas fiscales (estancos, alcabalas, donativos de guerra) tensionaron la vida comunitaria. Las fiestas locales pudieron como válvula de escape o como espacio de negociación de esas tensiones. De allí que cobren

más relevancia en la documentación, pues eran escenarios donde se cruzaban intereses imperiales con solidaridades locales. La fiesta, el mercado o la vida doméstica adquirieron un valor representativo porque eran espacios donde se negociaba la obediencia y la fidelidad al rey.

Para cerrar este capítulo, el estudio de las redes horizontales en Antioquia entre 1680 y 1810 permite comprender cómo, más allá de las jerarquías coloniales y de los marcos normativos de separación entre repúblicas de indios y de españoles, existió una trama cotidiana de vínculos entre sujetos de distintas calidades, como indios, mestizos, mulatos, zambos, esclavos y blancos pobres, que configuró espacios de solidaridad, reciprocidad y también de conflicto. Estas redes se alimentaron de capitales sociales y simbólicos contruidos en la vecindad, el parentesco, el compadrazgo y la fiesta, y se reforzaron a través de prácticas propias de la economía del don: favores, regalos, servicios y redistribuciones que garantizaban el bienestar colectivo y legitimaban liderazgos locales. En la provincia de Antioquia, los lazos simétricos reflejan valores fundamentales como la solidaridad, el corporativismo y la caridad, que facilitaban la convivencia comunitaria entre los indígenas y también hacia los libres integrados a los pueblos de indios, abarcando aspectos íntimos como la vida sexual, especialmente para las mujeres, y las relaciones dentro de la comunidad. En ello se cruzaban las dinámicas de diferenciación social, como la configuración de facciones y relaciones sustentadas en parentescos, vecindades y demás afinidades. En la vida cotidiana, personas y familias de diversas calidades sociales mantenían una cercanía mucho mayor de lo que sugieren los discursos y los documentos que destacan dicotomías entre localidades y corporaciones separadas pero interdependientes. Esto se evidencia en las denuncias de relaciones verticales y horizontales que perjudicaban el bien público y a los implicados.

La cultura política que se expresó en estos entramados combinó lealtades estratégicas hacia la Corona con la búsqueda de justicia en lo local. El pacto de vasallaje, reinterpretado por los subalternos, fue a la vez un marco de fidelidad y un recurso para demandar protección o resistir abusos de las autoridades. La violencia, en contextos de rebelión como las de Sopetrán y el Tabacal en 1781, se entendió como prolongación legítima de pactos incumplidos, activando redes horizontales más fluidas y eficaces que las verticales para cohesionar comunidades y sostener movimientos colectivos.

Las redes horizontales fueron un elemento clave en el tejido social de cada pueblo y de la región, dentro del contexto de la calidad social y en relación a la solidaridad, al parentesco, a la vecindad, o a la caridad. Estas redes operaban de manera simultánea e intersectándose ocasionalmente con las estructuras verticales y los discursos predominantes, estableciendo distancias, diálogos y negociaciones. Este universo de tejidos sociales y políticos incluía valores como el consenso comunitario, el paternalismo, las prerrogativas según el estatus social y la moral cristiana. En contextos cotidianos, reproducían los esquemas discutidos anteriormente, actuando como mecanismos más adaptables y accesibles para la acción individual. Estas relaciones se basaban fundamentalmente en intercambios de dones, favores, bienes y privilegios que organizaban lealtades, identidades y acciones. Como una alternativa para resolver problemas y fomentar la vida social, fomentaban un sentido de obligación mutua menos rígido que el de las relaciones verticales, configurando un habitus de servicio que generaba capitales sociales y políticos. La lealtad y la solidaridad constituían capitales simbólicos comparables al honor y la estratificación social, que facilitaban a los individuos desenvolverse en sus relaciones locales y más allá.

En la provincia de Antioquia, la vida comunal fue desarrollada y entendida de diversas maneras, por lo que abría ventanas para el

conflicto y el despliegue de lealtades y estrategias sociales y jurídicas para gestionar tales situaciones de una manera más dinámica que la simple solidaridad familiar y de calidad social indígena. Esto, especialmente a nivel local, a diferencia del valle del río Cauca, donde los indios tuvieron bastante movilidad entre los pueblos, así como bastante población de otras calidades sociales en ellos, que abrían los horizontes identitarios y las prácticas judiciales más allá de cada pueblo (Cuevas, 2020).

La justicia junto a la reproducción comunal y familiar fueron unas nociones y unos valores que legitimaban las acciones de los agentes aquí descritos, por ejemplo, el poder usufructuar la tierra en los pueblos, de aumentar el prestigio local de algunos indios principales, huir de la cárcel, y lograr protección diferenciada, entre otros resultados, se hacía realidad a través de solidaridades, lealtades y clientelismos inherentes a la vida en comunidad. La justicia en estas sociedades se debe entender desde el particularismo, el casuismo y la jerarquización social sustentada en la diferenciación por linajes y calidades sociales dentro del cuerpo político. La idea de justicia no partía de igualdades, sino de equidades en el entorno de las asimetrías de los indios como pobres, vasallos, miserables (en el término descrito por Cunill, 2011) y del aseguramiento de un reconocimiento mínimo a su autonomía comunal, a la reproducción material y social de las familias, al buen trato, la caridad, y a la posibilidad de gozar de la salvación eterna. Natalia Silva Prada (2007, p. 62) entiende la circularidad y el carácter de tejido de estas consideraciones en la justicia como recompensa a los vasallos. Esto incluye el “dar a cada uno lo suyo”, que puede abrir también tres posibilidades más: “dar a cada uno lo que necesita”, “dar a cada uno lo que merece” y “dar a cada uno aquello a lo que tiene derecho”.

Las redes horizontales representaban una alternativa al arraigado sistema de conexiones verticales y ocasionalmente se entrecruzaban

entre sí, reconociendo la efectividad de ambas en la resolución de problemas específicos. Además, generaban conflictos entre facciones y los actores analizados, dado que se caracterizaban por ser flexibles y principalmente centradas en familias o individuos que se movilizaban por medio de reciprocidades y accesos a recursos o a distinciones y relaciones sociales.

En un nivel diacrónico, se puede constatar el mismo *crescendo* documental, y por lo tanto, de referencias a estas redes. En un periodo inicial, el silencio sobre estas formas de relacionamiento esconde su naturalidad como mecanismo para solucionar conflictos. Las pocas anotaciones al respecto hacen hincapié en el espíritu corporativo y comunitario de los pueblos, así como una apelación a ellas más desde las élites de los pueblos de indios. Para el periodo de 1750-1779, la presencia de mestizos es más activa en las denuncias, así como los intercambios y favores que se debían ellos y los indios. El culto fue un articulador de identidades locales que se tradujeron en un espíritu corporativo y solidario ante enemigos y situaciones comunes, por ejemplo, los traslados en Antioquia. También se observan formas de socialización que no dependían exclusivamente de la autoridad judicial y eclesiástica, lo que se conoce como “cultura festiva”. Estas expresiones culturales se utilizaban como herramientas para establecer consensos y manifestar intereses de manera explícita. Después de que acabaron las encomiendas, el intento de controlar las poblaciones también se manifestó en la reforma de costumbres y de la administración de territorios, con respuestas igualmente firmes por parte de los indígenas.

En las rebeliones de 1779-1783 en Antioquia estuvo presente lo *supra* estamental y lo *supralocal* como unas referencias difusas, pero presentes, de contextos de comparación y estímulo a las solidaridades locales. El éxito o fracaso de las revueltas se hizo notar en las articulaciones de las redes familiares, locales y de calidad para

lograr objetivos comunes. También se hicieron presentes muestras de la cultura festiva para restaurar viejos y benéficos órdenes fiscales y de mediación política. Al articular justicia, reciprocidad, capitales sociales y simbólicos, economía del don y pacto de vasallaje, estas redes dieron forma a una política cotidiana que sostenía a las comunidades, permitía negociar con el orden colonial y, en momentos de crisis, canalizaba las tensiones hacia expresiones abiertas de rebelión.

Las reciprocidades o desequilibrios entre los poderes locales se hicieron muy explícitos en Antioquia para el periodo de 1784-1810, por medio de las denuncias que descalificaban relaciones más de orden cotidiano y horizontal. Ello muestra un acercamiento a la justicia formal como mecanismo para resolver los conflictos más cotidianos, por el clima álgido y pleitista de finales del siglo XVIII. La búsqueda de la justicia mostró gamas más fragmentarias e individuales que el consenso local de temporalidades anteriores, especialmente en lo que tenía que ver con los comportamientos de mujeres y pobres. Las fiestas, bailes y celebraciones religiosas no solo reforzaban identidades y solidaridades, sino que también funcionaban como espacios de transgresión, negociación y resistencia. Asimismo, las mujeres desempeñaron un papel más notorio en esa judicialización de los conflictos cotidianos, mostrando su activa gestión de economías domésticas, en la organización de espacios de sociabilidad y en la reproducción de redes comunitarias, aunque bajo fuertes controles morales y sociales. En las denuncias se explicaban bien los intercambios horizontales que destruían el bien común y la tranquilidad de los pueblos, así como los elementos festivos que permitían una contestación a situaciones con individuos nobles incómodos para los colectivos. Al lado de la fiesta religiosa estaba la rochela informal y castigada por las autoridades. La aplicación de justicia de mano propia en contextos de desestructuración de relaciones tradicionales también era una variable que creció para ese periodo final, al juzgar por los documentos consultados.

CONCLUSIONES

Conclusions

A través de este trabajo se observa que las dinámicas sociales y políticas en la provincia de Antioquia entre 1680 y 1810 estaban profundamente influenciadas por redes tanto horizontales como verticales y que ellas expresaban nociones y prácticas en relación a valores importantes en términos políticos como la solidaridad, el respeto a las jerarquías sociales, el clientelismo como mecanismo de gestión de conflictos y necesidades, y la caridad hacia los pobres, aparte del respeto a una autonomía en las corporaciones e individuos, en un cuerpo político asimétrico y con una escala de cualidades morales y de calidades sociales. En ello, los indios no fueron la excepción y fueron agentes activos en esos hechos sociales, demostrando su capacidad de lectura estratégica, de adaptación y de negociación, y cuando la oportunidad o el conflicto lo ameritaba, de la resistencia que podía llegar a la abierta insurrección y desafío a las autoridades españolas. También, tal capacidad de adaptación y de asunción de los valores políticos planteados por la Corona fue una manera de resistencia que se manifestó en los tribunales, por medio de los procedimientos jurídicos donde explicitaron sus interpretaciones sobre lo justo y lo injusto, en el marco de una cultura política particularista, casuística, jerarquizadora y diferenciadora, pero a la vez paternalista, católica, integradora desde el clientelismo y negociadora con los intereses de los vasallos de diferentes calidades sociales.

Las redes verticales, basadas en relaciones de patronazgo y protección, permitían a los indígenas acceder a recursos y favores, asegurando así su posición dentro de la comunidad y frente a las autoridades y, a su vez, ayudaban a la construcción de autoridad por parte de corregidores, curas, protectores y vecinos favorables.

Por otro lado, las redes horizontales surgían como una respuesta igualmente flexible y adaptativa, proporcionando alternativas para resolver conflictos y promover la cohesión social a través de intercambios de dones y favores entre iguales. Estos mecanismos de interacción no sólo definían las identidades locales y las relaciones cotidianas, sino que también reflejaban estrategias de adaptación y resistencia frente a los cambios impuestos por las reformas y políticas coloniales. La justicia, entendida no sólo como un sistema legal sino como un conjunto de normas y valores compartidos, legitimaba estas redes al facilitar la negociación y la resolución de disputas dentro de un marco que podía ser genérico o particular y socialmente aceptado. Así, tanto las redes verticales como las horizontales jugaban roles complementarios y conflictivos en la configuración de la vida comunitaria y política en Antioquia, proporcionando estructuras flexibles para la negociación de intereses y la gestión de la vida social en un contexto colonial cambiante y diverso.

Las redes sociales analizadas operaban como mecanismos de acumulación y despliegue de capitales sociales y simbólicos. Estos capitales permitían a los individuos y grupos reproducir y afirmar su posición dentro del orden social establecido a través de expresiones de obediencia, lealtad, solidaridad y moralidad que trascendía de lo solamente discursivo. La justicia, como valor y sistema normativo compartido, legitimaba estas redes al facilitar la resolución de conflictos y la negociación de intereses de manera que se respetaran las jerarquías y las normas sociales aceptadas.

Las redes clientelares fueron fundamentales para la reproducción social en la provincia de Antioquia, como en otras jurisdicciones del Imperio español. Se sustentaban en relaciones de patronazgo en las que los patronos ofrecían protección, acceso a recursos y favores a cambio de lealtad y servicio. Esta dinámica no solo garantizaba la cohesión social dentro de las comunidades, sino que además se

legitimaba a través de la cultura política monárquica, que promovía y consolidaba el patronazgo como forma hegemónica de organización social y política. En este marco, operaba una analogía con la estructura familiar, el paternalismo y la protección diferenciada, tanto en los discursos como en las prácticas sociales y políticas. La noción de “pacto patriarcal disputado” propuesta por Steve Stern (1999) permite comprender cómo, incluso entre indios e indias, así como en la relación con nobles y autoridades, las dinámicas de poder estaban atravesadas por diferenciaciones de género. La expectativa de protección recaía en el patriarca o en los poderosos, ya fuera en el ámbito doméstico o en los tribunales, como atributo asociado a los varones y como demanda recurrente de las mujeres frente a las acciones de aquellos y de los jueces. Al mismo tiempo, lo masculino se reafirmaba en la capacidad de enfrentar injusticias y resistir los abusos de los poderosos.

El pacto de vasallaje operó como marco de referencia compartido entre la Corona y sus súbditos de distintas calidades. Ser vasallo significaba esperar protección y justicia, pero también implicaba la obligación de tributar, obedecer y respetar jerarquías. En Antioquia, este pacto se vivió de manera disputada y flexible: los indios y libres podían reafirmar su fidelidad estratégica en contextos de represión, o bien romper con ese marco en episodios de insurrección. La apelación constante a la “voz del rey” en rebeliones y litigios muestra cómo la legitimidad del poder monárquico se usaba a la vez para sostener el orden y para desafiarlo.

Un aspecto transversal observado en los distintos periodos es la economía del don como mecanismo de cohesión y negociación. Los intercambios de favores, regalos, servicios y hospitalidades no fueron simples expresiones de generosidad, sino estrategias que movilizaban capitales sociales y simbólicos. Estos actos reforzaban la pertenencia comunitaria, legitimaban liderazgos locales y daban

sustento a las solidaridades horizontales, mientras servían de puente hacia las jerarquías verticales. La redistribución festiva, con comida, bebida y música, funcionaba al mismo tiempo como afirmación cultural y como forma de resistencia, al transformar la reciprocidad en un lenguaje político para disputar justicia y buscar bienestar.

La construcción de consenso comunitario y afinidades en Antioquia involucraba tanto elementos verticales (como las jerarquías y relaciones de poder) como horizontales (como la solidaridad y la colaboración entre pares). Estos elementos dialogaban con las redes clientelares al establecer y mantener alianzas que reforzaban el tejido social y político local, asegurando así la estabilidad y el funcionamiento de las comunidades bajo un marco de cohesión y apoyo mutuo.

Las celebraciones festivas no solo eran momentos de alegría y de identidad local, sino también expresiones simbólicas de lealtad y pertenencia a planos generales del vasallaje y de la cristiandad, como a la comunidad local, al santo patrono, o simplemente, por socializar. Estas festividades cruzaban las fronteras entre lo vertical y lo horizontal al reunir a individuos de diferentes estatus sociales en un ambiente posiblemente menos asimétrico que otros aspectos de la cotidianidad. Las prácticas sociales durante las fiestas reforzaban y renovaban las relaciones de solidaridad y reciprocidad que sustentaban tanto las redes verticales, a través del patrocinio y la participación de las élites españolas e indias, como las horizontales, a través de la participación comunal y la integración social de los distintos elementos que componían una comunidad, más en una época donde operaban clasificaciones sociales abiertamente jerarquizadas y diferenciadas.

En cuanto a la hegemonía de la Corona, esta no se sostuvo únicamente por la coerción, sino también por la capacidad de integrar las demandas de sus vasallos a través de la justicia, la

religión y el simbolismo festivo. Las fiestas, las prácticas judiciales y el clientelismo reproducían la legitimidad del orden monárquico en lo cotidiano, reforzando la idea de una autoridad paternal que ofrecía protección y mediación. Sin embargo, esta hegemonía no fue estática porque se tensionaba constantemente en las dinámicas locales, donde las comunidades reinterpretaron los valores de obediencia y lealtad en clave de negociación y resistencia, especialmente ante las reformas borbónicas.

Como se ha desarrollado en este texto, el análisis diacrónico desarrollado en cada capítulo justifica una interrelación de las dinámicas verticales y horizontales descritas en cada periodo de estudio: Durante el periodo inicial de 1680-1750, las formas de relacionamiento informal en Antioquia dejaron escasa documentación, lo cual posiblemente enmascaraba su papel natural como herramienta para la resolución de conflictos. Los indicios disponibles resaltan el espíritu corporativo y comunitario predominante en los pueblos, aunque estas observaciones provienen principalmente de las élites de los pueblos de indios.

En este contexto, los arreglos informales fueron medios comunes para gestionar conflictos básicamente locales. En Antioquia, las redes verticales fueron expresión de capitales sociales, especialmente en los desafíos a las autoridades, aunque sin una participación activa en los conflictos de las familias principales de españoles como ocurría en el valle del río Cauca. Se observaba un aumento progresivo en el papel del protector de naturales, cuya autoridad se mezclaba con el favor personal y el cumplimiento de deberes del cargo, marcando esto una frontera difusa que se exploró a lo largo de este estudio. La mediación por parte de los encomenderos, al menos según la documentación disponible, parecía tener un papel marginal en comparación con otras figuras de autoridad y poder en la región.

Entre 1750 y 1779 el papel del encomendero como mediador feneció y su mediación fue asumida activamente por los protectores locales y de la provincia. Este proceso se articuló a las dinámicas tradicionales de la movilización de redes verticales para afrontar una creciente presión fiscal y proyectos de extinción y traslado de pueblos de indios entre 1755-1759. Estas estrategias se acompañaron de movilizaciones de redes horizontales para confrontar agentes más locales y que hicieron hincapié en lo religioso y festivo para reforzar dichos lazos en el marco de tales desafíos. El éxito de tales dinámicas significó una estabilidad corporativa que se manifestó en que no se trasladó permanentemente a ningún pueblo, marcando un éxito que panorámicamente desbordó los linderos de sus pueblos, a diferencia del periodo anterior. Estos fenómenos históricos revelan cómo las estructuras de poder, las prácticas sociales y las expresiones culturales interactuaban dinámicamente para configurar y reconfigurar el orden social y político en Antioquia durante este período de transición.

En el periodo turbulento de 1779-1783, debido a las presiones fiscales y de crisis de autoridad, los mecanismos sociales y judiciales tradicionales para tramitar los conflictos en los pueblos de indios de la provincia no fueron efectivos, y en muchos lugares los indígenas se decantaron por expresiones violentas para reafirmar sus nociones de lo justo e injusto. Con resultados variopintos, se destaca la movilización de redes verticales y horizontales influenciadas por los conflictos generados en los estancos fiscales de aguardiente, tabaco y los tributos indígenas, las cuales frecuentemente resultaron parcialmente eficaces por las crecientes expectativas de rebelión y demandas de justicia que la Corona intentaba manejar. Estas dinámicas reflejaron una restauración parcial de antiguos órdenes fiscales y tradiciones en un contexto de profundos cambios sociopolíticos, aunque estos mecanismos se vieron debilitados por la presión fiscal y las expectativas de justicia impuestas por la misma

Corona. Durante las rebeliones de 1779 a 1783 en Antioquia, emergieron elementos supraestamentales y supralocales como referencias difusas pero significativas, que fomentaron comparaciones, circulación de información con otros contextos rebeldes y estimularon solidaridades locales. El éxito o fracaso de estas revueltas se evidenció en cómo se articularon las redes familiares, locales y de calidad para alcanzar objetivos comunes, mostrando la capacidad de las comunidades para movilizarse ante desafíos colectivos. En esto, como en la etapa anterior, se articularon redes que trascendían los límites de cada uno de los pueblos de indios.

Además, se observó que la cultura festiva fue un recurso más explícito para restaurar antiguos órdenes fiscales que fueron considerados menos lesivos a los intereses de los indios, así como una forma de mediación política. Estas expresiones culturales no sólo fortalecieron los lazos comunitarios, sino que también proporcionaron plataformas para negociar y legitimar demandas sociales y económicas en un contexto de transformación y resistencia frente a nuevas imposiciones fiscales y administrativas.

Finalmente, para el periodo de 1784-1810, la hegemonía de la Corona como tramitadora de conflictos aumentó y esto se observa en la mayor cantidad de juicios para solucionar problemas de índole cotidiano. Ello muestra una posible crisis en los mecanismos tradicionales de solución de conflictos, o la asunción efectiva de los tribunales ofrecidos por la Corona como espacios de justicia a nivel individual, judicializando los conflictos más comunes. En estos ejercicios de acceso a la justicia se involucraron más denuncias, cuantitativamente hablando, contra individuos concretos que afectaban intereses particulares y del bien común, donde las mujeres estuvieron más presentes que en otros periodos como acusadas o afectadas. En ello movilizaron sus capitales sociales y simbólicos, así como sus redes verticales y horizontales que se articularon a los espacios formales de resolución de tensiones y problemáticas.

En este estudio intentó aportar con datos, reconstrucciones, análisis e interpretaciones desde un caso regional sobre unos agentes y unas prácticas en un imperio tan complejo como el que regentaba la Corona española. Este ejercicio se desarrolló desde lo fragmentario, al no ser un estudio con afanes de totalidad, pero sí de representatividad. Hacen falta más estudios sobre las formas de sociabilidad, de lo festivo, con enfoque de género, así como de contexto socioeconómico y político que permitan entender mejor las dinámicas y las exégesis que se hicieron aquí. De la misma forma, hace falta estudios sobre estos pueblos hispanizados y su relación con los no hispanizados, o los que lo estaban parcialmente para entender dinámicas políticas desde lo intercultural. Igualmente falta mayor análisis sobre la materialidad de los intercambios (comida, bebida, ganado, tierras, servicios) y su impacto en la construcción de capital simbólico y en la reproducción de jerarquías tanto en los pueblos de indios como en otras jurisdicciones, en el sentido de la antropología política. Si bien, hubo comparación con el valle del río Cauca, se podría comparar con otras jurisdicciones del Imperio español para identificar particularidades y patrones en los fenómenos abordados. Este trabajo pretendió aportar en el conocimiento de las comunidades descritas, pero hace falta más microhistorias que den mayor detalle de las dinámicas de cada pueblo de indios de la provincia, como macrohistorias que ofrezcan la generalidad de la cultura política en niveles más cotidianos y menos discursivos. .

Este estudio, y los que sigan al respecto, tiene la intención de que apoye en la comprensión y en la socialización de las dinámicas y luchas de los grupos indígenas y campesinos del presente, así como las dinámicas de los gobiernos con sus ciudadanos más empobrecidos, como sus demandas y la gestión de los conflictos pueden enriquecerse con la mirada histórica que se planteó aquí, acompañada de otros trabajos especializados.

FUENTES CONSULTADAS

Sources Consulted

Fuentes Primarias

Archivos

Archivo Central del Cauca (ACC), Sección Colonia, Civil, Tributos.

Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Caciques e indios

Archivo Histórico de Antioquia (AHA), Fondos Indios, Criminal, Tierras, Padrones.

Archivo Histórico de Medellín (AHM) Fondo Concejo.

Archivo Histórico de Rionegro (AHR) Fondo Judicial

Archivo Histórico de San José de Marinilla (AHJM) Fondos Cabildo, Alcaldía

Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Sección Raros y manuscritos.

Fuentes Publicadas

“Fundación de la Estrella con el aval del gobernador de Antioquia y el Procurador de Medellín”, *Revista Distritos* 16 (sin fecha): 21-25.

“Relación de 1808” en: V.V.A.A. (1993) *Historia de Antioquia*, Medellín: Universidad de Antioquia, pp 12-80.

Buelta Lorenzana, C. / I. Duque Escobar (transcriptor). (1981 [1781]). *Los comuneros de Guarne 1781-1981. Documentos para un estudio del movimiento comunero de Guarne. Texto del notable manifiesto de 1781*. Medellín: Gobernación de Antioquia.

Córdoba Sevillano, C. I. (15 agosto de 2024). *Transcripción de los libros de confirmaciones del Peñol*. <http://www.rodriqueruribe.co/browsemedia.php?mediasearch=pe%Flol&mediatypeID=documents&tree=arbol1&tnggallery> .

Herrera Campuzano, F. (2010 [1614-1616]). *Visita a la provincia de Antioquia por Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616*. Transcripción y estudio preliminar por J. D. Montoya Guzmán y J. M. González Jaramillo. Universidad Nacional de Colombia, Medellín.

Montoya y Salazar, F. (2007 [1670-1671]). *Visita de Francisco de Montoya y Salazar 1670-1671 a la provincia de Antioquia*, Transcripción y estudio preliminar por J. D. Arango Gómez y J. E. Henao López. Anexo de Tesis para optar al título de pregrado en Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Silvestre, F. (1988[1785]). *Relación de la provincia de Antioquia*, Transcrito por D. Robinson. Medellín: Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia.

Fuentes secundarias y terciarias

Agudelo, Jorge. 2004. “¿Qué es clientelismo? Algunas claves para comprender la política en los países en vías de consolidación democrática.” *Estudios Sociales* XII-24: 124-142.

Aguirre, J. L. (2012). *Redes Clientelares. Una perspectiva teórica desde el Análisis de Redes Sociales*. Buenos Aires: CIEPP.

Almario, O. (1995). *La configuración moderna del Valle del Cauca, Colombia, 1850-1940. Espacio, poblamiento y cultura*. Cali: CECAN.

- Armijo, A. (2020). Entre el clientelismo y el reforzamiento de vínculos familiares: el compadrazgo en las familias indígenas del valle de Melipilla (Chile, 1780-1810). *Fronteras de la Historia* 25 (1), 122-146.
- Arroyave, J.C. (1955). La Capilla de Sabaletas. *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia* 4, 365-374.
- Ávila Rojas, O. (2021). *Anticolonialismo: Un estudio sobre las ideas de pensadores autodenominados negros e indios*. Popayán, Universidad del Cauca.
- Ávila Rojas, O. (2023). *Subjetividades políticas indígenas en movimiento: tres experiencias regionales latinoamericanas*. Medellín: Editorial Díké y Editorial Universidad Santiago de Cali.
- Ávila Rojas, O., Matamoros Ponce, F., & Melgarejo Pérez, M. A. (2024). Discusiones interdisciplinarias sobre persistencia colonial, descolonización, experiencia y pasajes socioantropológicos y políticos latinoamericanos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 57, 3-19. <https://doi.org/10.7440/antipoda57.2024.01>
- Bocara, G (ed.). (2002). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Lima y Quito: IFEA y Abya Yala.
- Bonnett, D. (2002). *Tierra y Comunidad: un Problema Irresuelto. El caso del Altiplano Cundiboyacense (Nuevo Reino de Granada) 1750 – 1800*. Santa Fe de Bogotá: ICANH – Universidad de los Andes.
- Bourdieu, P. (1980). Le capital social. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, 2-3.
- Bourdieu, P. (2004 [1979]). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Burns, K. (2010). *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru*. Durham: Duke University Press.

- Cáceres Riquelme, S. (2020). La teoría de la hegemonía y su retroacción colonial: implicancias teóricas, históricas y literarias. *ALEA. Estudios Neolatinos*, 22 (1), 25-46. <https://doi.org/10.20318/alea.2020.5272>
- Carrillo, M., e I. Vanegas. 2009. *La sociedad monárquica en la América hispánica*. Bogotá: Plural.
- Castaño Gallego, A. (2024). *Legítimas posesiones: Disputas por la tenencia de la tierra en la provincia de Antioquia a finales del siglo XVIII*. [Tesis de maestría, Universidad de los Andes]. Repositorio institucional - Universidad de los Andes.
- Castaño Pareja, Y. (2005). Rinden culto a Baco, Venus y Cupido: juegos y actividades lúdicas en la Provincia de Antioquia y otras zonas neogranadinas, siglos XVII XVIII. *Historia Crítica*, 30, 115-138
- Ceballos Bedoya, N. (2011). Usos indígenas del derecho en el Nuevo Reino de Granada. Resistencia y pluralismo jurídico en el derecho colonial, 1750-1810. *Revista de estudios sociojurídicos*, 13 (2), 223-247.
- Ceballos Bedoya, N. (2023). Maldecir en la lengua del amo. Razones de la utilización del derecho por parte de los indígenas durante la dominación hispánica colonial. *Estudios de Derecho*, 80 (176), 227-254. <https://doi.org/10.17533/udea.esde.v80n176a09>
- Clavero, B. (1994). *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México D.F.: Siglo XXI.
- Colmenares, G. (1986). Castas, patrones de poblamiento y conflictos sociales en las provincias del Cauca, 1810–1830. En G. Colmenares (ed.), *La Independencia: ensayos de historia social* (pp. 130-186). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Colmenares, G. (1989). La economía y la sociedad coloniales 1550-1810. En J. Jaramillo Uribe (dir.), *Nueva historia de Colombia* (pp. 117-152). Bogotá: Planeta.

- Córdoba Ochoa, L. M. (2002). Vivir como gitanos: los indios forasteros en la ciudad de Antioquia en el siglo XVII. *Revista Ameriña. Territorio fluctuante*, 1, 24-29.
- Correa, J. S. (2008). "Minería y poblamiento en Antioquia, siglos XVII y XVIII." *Borrador de administración*, 6. <https://repository.cesa.edu.co/handle/10726/220>.
- Cuevas Arenas, H. (2005). *La república de indios. Un acercamiento a las encomiendas, mitas, pueblos de indios y relaciones interestamentales en Cali. Siglo XVII*. Cali: Archivo Histórico de Cali.
- Cuevas Arenas, H. (2012). *Los indios en Cali, siglo XVIII*. Cali: Universidad del Valle.
- Cuevas Arenas, H. y A. F. Castañeda. (2019). Un acercamiento a la configuración de los pueblos de indios de la provincia de Antioquia colonial. En M.E. Freire y D. Restrepo (eds.), *Comunidades Epistemológicas Tomo I. Investigando la actualidad desde diversas disciplinas* (pp. 131-154). Cali: Universidad Santiago de Cali.
- Cuevas Arenas, H. y A. F. Castañeda. 2019. Indios y encomenderos: acercamientos a la encomienda desde la cultura política y el pacto tributario. Valle del río Cauca, 1680-1750. *HistoReLo Revista de Historia Regional y Local*, 11 (22), 165-196.
- Cuevas Arenas, H. (2020). *Tras el amparo del rey. Pueblos indios y cultura política en el valle del río Cauca, 1680-1810*. Bogotá y Quito: Universidad del Rosario; FLACSO Ecuador. <https://doi.org/10.12804/th9789587844078>
- Cuevas Arenas, H. (2022). "Indios coloniales de Antioquia y el valle del río Cauca: un balance historiográfico (1978-2020)." *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 19, 1-22. <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n19a11>

- Cuevas Arenas, H. y C. Giraldo. (2023). Memoria, costumbre y justicia en los pleitos de los pueblos de indios en la provincia de Antioquia (Nuevo Reino de Granada), 1720-1780. *História Regional* 50, 1-13. <https://historiaregional.org/ojs/index.php/historiaregional/article/view/803>
- Cuevas Arenas, H. (2024). Los litigios de los indígenas vistos a través de las aristas de la memoria y la costumbre como estrategias de justicia. El caso de los pueblos de indios de la provincia de Antioquia (Nuevo Reino de Granada), siglo XVIII. En I. Frasset, J. Escrig, I. Verdú, y N. Soriano (eds.), *Las raíces de América: historias y memorias* (pp. 109-126). Valencia: Universitat de Valencia. <https://omp.uv.es/index.php/PUV/article/view/733>
- Cunill, C. (2011). El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVII. *Cuadernos intercambio*, 8 (9), 229-248.
- Cunill C. (2012). La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica”. *Colonial Latin American Review* 21(3), 391-412.
- Dávila, A. y D. I. Moraes. (2017). Redes sociales y sectores subalternos del contrabando terrestre en la frontera inter-imperial, 1780-1810. *Instituto de Economía Diciembre. Serie Documentos de Trabajo*. <https://fcea.udelar.edu.uy/images/IECON/archivos/582/dt-16-17.pdf>
- De Certeau, M.. (2000 [1990]). *La invención de lo cotidiano*. Vol. I: Artes de hacer. México D.F: Universidad Iberoamericana – ITESO.
- Dueñas, A. (2010). *Indians and Mestizos in the “Lettered City”. Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Boulder: The University Press of Colorado.
- Duque, M. e I. Espinosa Peláez. (1994). *Historia y cultura de la población Nutabe en Antioquia*. [Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia].

- Echeverri Muñoz, M. (2018). *Esclavos e indígenas realistas en la Era de la Revolución: Reforma, revolución y realismo en los Andes septentrionales, 1780-1825*. Bogotá: Universidad de los Andes; Banco de la República de Colombia.
- Espinosa Fernández de Córdova, C. (2015). *El Inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680*. Quito: FLACSO, sede Ecuador.
- Ferreiro, J. P. y F. Sartori. (2019). Ser o parecer... Tribulaciones y peripecias de un frente de parentesco portugués en el Tucumán del siglo XVII. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* Dr. Emilio Ravignani, 50, 11-51.
- Garrido, M. (1993). *Reclamos y representaciones: variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada (1770-1815)*. Santa Fe de Bogotá: Banco de la República.
- Ginzburg, C. (1989). *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Graña Taborelli, M. (2024). *Jurisdictional Battlefields: Political Culture, Theatricality, and Spanish Expeditions in Charcas in the Second Half of the Sixteenth Century*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Guerra, F-X. (2000). El análisis de los grupos sociales: balance historiográfico y debate crítico. *Anuario del IEHS*, 15, 117-122.
- Hering Torres, M. (2011). Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales. En H. Bonilla (ed.), *La Cuestión Colonial* (pp. 451-470). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Herzog, T. (2000). La vecindad: entre condición formal y negociación continua. Reflexiones en torno a las categorías sociales y las redes personales. *Anuario del IEHS*, 15, 123-131.
- Herzog, T. (2013). Colonial law and “native customs”. Indigenous land rights in colonial Spanish America. *The Americas* 69 (3), 303-321.

- Herzog, T. (2024). A Civil Law for a Religious Society. En T. Duve y T. Herzog (eds.), *The Cambridge History of Latin American Law In Global Perspective* (pp.141-182). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hespanha, A. (1989). *Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid: Taurus.
- Hespanha, A. (1993). *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Imízcoz, J. M. (1996). *Elites, poder y red social. Las elites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Imízcoz, J. M. (2009). Redes, grupos, clases. Una perspectiva desde el análisis relacional. En S. Molina Puche y A. Irigoyen López (eds.), *Territorios distantes, comportamientos similares. Familias, redes y reproducción social en la Monarquía Hispánica (siglos XIV-XIX)* (pp. 45-87). Murcia: Universidad de Murcia.
- Imízcoz, J.M. (2016). Las relaciones de patronazgo y clientelismo. Declinaciones de la desigualdad social. En J. M. Imízcoz y A. Artola Renedo (eds.) *Patronazgo y clientelismo en la monarquía hispánica (siglos XVI-XIX)* (pp. 19-42). Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Jiménez Meneses. (2007). *El frenesí del vulgo. Fiestas, juegos y bailes en la sociedad colonial*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Jiménez Ospina, L. (2023). Rumores de libertad durante la insurrección de los comuneros en la provincia de Antioquia (1781-1782). *Fronteras de la Historia*, 28 (2), 173-198. <https://doi.org/10.22380/20274688.2496>
- Lemperiere, A. (2009). “El paradigma colonial en la Historiografía americanista.” En M. Carrillo e I. Vanegas (eds.), *La sociedad*

- monárquica en la América hispánica* (pp.16-42). Bogotá: Ediciones Plural.
- Lockhart, J. (1990). Organización y Cambio Social en América Española Colonial. En L. Bethell (ed.), *Historia de América Latina Tomo IV* (pp. 63-108). Barcelona: Editorial Crítica.
- Mauss, M. (2009 [1925]). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Melo, J.O. (1988). *Historia de Antioquia*. Medellín: Suramericana de Seguros.
- Montoya Guzmán, J. D., y J. M. González. (2010). *Indios, poblamiento y trabajo en la provincia de Antioquia, siglos XVI-XVII*. Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.
- Muñoz Arbeláez, S. (2015). *Costumbres en disputa: los muisca y el Imperio español en Ubaque, siglo XVI*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Owensby, B. (2011). Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo XVII. *Historia Mexicana*, 61 (1), 59-106.
- Patiño Millán, B. (2011). *Riqueza, pobreza y diferenciación social en la provincia de Antioquia durante el siglo XVIII*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Pérez Calle, S. (2025). *Pueblos de indios en la provincia de Antioquia. San Antonio del Peñol, San Antonio de Pereira y Nuestra Señora de la Purificación de Sabaletas. Política y sociedad, siglo XVIII*. [Tesis de Maestría, Universidad de Antioquia]. https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/45166/13/CalleSebastian_2025_Pueblos_Indios_Politica.pdf
- Pérez Gerardo, D. R. (2021). *Mito, guerra y utopía: formas de resistencia indígena en la América colonial*. Nuevo Mundo

- Mundos Nuevos, *Débats*, mis en ligne le 24 juin 2021. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.84678>
- Pietschmann, H. (2000). *Mexiko zwischen Reform und Revolution*. Stuttgart: Steiner.
- Pita Pico, R. (2022). La resistencia indígena frente las reducciones de resguardos durante el período colonial tardío en el noreste neogranadino”. *Revista de Historia*, 85, 58-83.
- Platt, T. (1982). *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Poloni-Simard, J. (2000). “Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas.” *Anuario del IEHS*, 15, 87-100.
- Premo, B. (2017). *The Enlightenment on trial: Ordinary litigants and colonialism in the Spanish Empire*. Oxford University Press, Oxford, United Kingdom.
- Real Academia Española. (2025). “Zaramullo”. <https://dle.rae.es/zaramullo> [consultado 5 de septiembre de 2025].
- Rappaport, J. (2018). *El mestizo evanescente. Configuración de la diferencia en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.12804/th9789587841305>
- Rappaport, J. y T. Cummins. (2012). *Beyond the Lettered City. Indigenous Literacies in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Reyes, A. C. y J. D. Montoya Guzmán (eds). (2007). *Poblamiento y movilidad social en Colombia, siglos XVI-XX*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.
- Rodríguez, C. A. (1992). *Tras las huellas del hombre prehispánico y su cultura en el Valle del Cauca*. Cali: INCIVA-Fundación Hispanoamericana de Cali-Embajada de España en Colombia.

- Rodríguez Treviño, J. C. (2013). Cómo utilizar el Análisis de Redes Sociales para temas de historia. *Signos Históricos*, 29, 102-141.
- Salgado Hernández, E. (2015). *Comuneros indígenas en Antioquia. Los levantamientos en los pueblos de Buriticá y Sopetrán en 1781*. Informe final de investigación. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. <https://www.icanh.gov.co/investigacion/icanh-centro-investigacion/proyectos-investigacion/historia/resultados-2015/comuneros-indigenas-antioquia-los-levantamientos-los-pueblos-buritica>
- Schoröter, B. (2010). Clientelismo político: ¿existe el fantasma y cómo se viste?. *Revista Mexicana de Sociología* 72 (1), 141-175.
- Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México D.F.: Era.
- Serulnikov, S. (2006). *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. México D.F: FCE.
- Silva Prada, N. (2007). *La política de una rebelión: Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*. México D.F: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Stern, S. (1999). *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*. México D.F: FCE.
- Thomson, S. (2006). *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo.
- Tovar Pinzón, H., C. Tovar, y J. Tovar. (1994). *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*. Bogotá: Archivo General de la Nación.
- Trimborn, H. (2005 [1949]). *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / Universidad del Valle, Facultad de Humanidades.

- Van Deusen. (2007). N. *Entre lo sagrado y lo mundano: la práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-IFEA.
- Williams, D. (1997). Etnicidad, género y rebelión en los Andes colombianos: la sublevación de los Pastos, 1800. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 11, 17-43.
- Yannakakis, Y. (2013). Indigenous People and Legal Culture in Spanish America. *History Compass* 11(11), 931-947.

ACERCA DEL AUTOR

About the author

Héctor Cuevas Arenas

Filiación institucional: Universidad Santiago de Cali, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6550-2760>

Correo: hector.cuevas00@usc.edu.co

Licenciado y magíster en Historia de la Universidad del Valle, y doctor en Historia de los Andes de FLACSO, sede Ecuador. Sus intereses académicos giran en torno a la historia regional y del suroccidente y del occidente colombiano de los siglos XVI al XVIII, de las comunidades indígenas y de los procesos de modernización de comienzos del siglo XX. Es docente e investigador de tiempo completo en la Universidad Santiago de Cali y docente hora cátedra en la Universidad del Valle. Es miembro del grupo GISOHA y del Grupo de Investigación en Pedagogía Infantil. Su hoja de vida académica se puede consultar en https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001440974

PARES EVALUADORES

Peer reviewers

Marco Alexis Salcedo Serna

Investigador junior (IJ)

Universidad Nacional de Colombia

© <https://orcid.org/0000-0003-0444-703X>

Alfonso Lucas Rojas Muñoz

Confenalco Valle del Cauca

© <https://orcid.org/0000-0002-2746-3465>

Margareth Mejía Genez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

© <https://orcid.org/0000-0002-5142-5813>

Nancy Gómez Torres

Universidad del Tolima

© <https://orcid.org/0000-0002-0111-8778>

Luis Alfredo Rodríguez González

Investigador Junior (IJ)

Universidad del Valle

© <https://orcid.org/0000-0002-1170-8579>

Isabel Giraldo Quijano

Observatorio para la Equidad de las Mujeres

<https://orcid.org/0009-0001-5872-5675>

**Distribución y Comercialización /
Distribution and Marketing:**

Universidad Santiago de Cali
Publicaciones / Editorial USC
Bloque 7 - Piso 5
Calle 5 No. 62 - 00
Tel: (57+) (2+) 518 3000
Ext. 323 - 324 - 414
editor@usc.edu.co
publica@usc.edu.co
Cali, Valle del Cauca
Colombia

Diagramación / Design & Layout by:

Diego Pablo Guerra Gonzalez
diagramacioneditorialusc@usc.edu.co
Tel: (57+) (2+) 518 3000 Ext. 9131

Este libro se diagramó utilizando fuentes tipográficas
Literata en sus respectivas variaciones a 11 puntos en el
contenido y Bebas Neue, para los capitulares 34 puntos.

Impreso en el mes de diciembre.
Se imprimieron 100 ejemplares en la
Editorial Diké S.A.S
Tel: (+57) 301 242 7399
Bogotá - Colombia
2025

Fue publicado por la Facultad de Humanidades y Artes
de la Universidad Santiago de Cali.

REDES SOCIALES Y CULTURA POLÍTICA EN LOS PUEBLOS DE INDIOS DE ANTIOQUIA (1680-1810):

ENTRE LO VERTICAL Y LO HORIZONTAL

La vida en los pueblos de indios de la provincia de Antioquia entre finales del siglo XVII y comienzos del XIX estaba atravesada tanto por los patrones celestiales, como los santos y las advocaciones de la Virgen María, como por patronos y mediadores en la tierra: encomenderos, curas, corregidores y protectores de naturales. Asimismo, entraban en juego dinámicas horizontales, tales como la solidaridad, el parentesco, la vecindad y la afinidad, las cuales constituían elementos que complementaban las prácticas clientelistas en las que participaban los indígenas. Este libro reconstruye e historiza problemáticas como la agencia subalterna, el pacto de vasallaje, la cultura política y las dinámicas de género, a partir de un enfoque comparativo con el valle del río Cauca y otras regiones de la actual Colombia. De esta manera, esta obra aporta en la revisión de legados sociales, culturales y políticos, y de la misma forma, plantea elementos para cuestionar dinámicas aún vigentes en nuestras sociedades.

VIGILADA
MINISTERIO DE
EDUCACIÓN



EDITORIAL

ISBN: 978-628-7770-83-6

